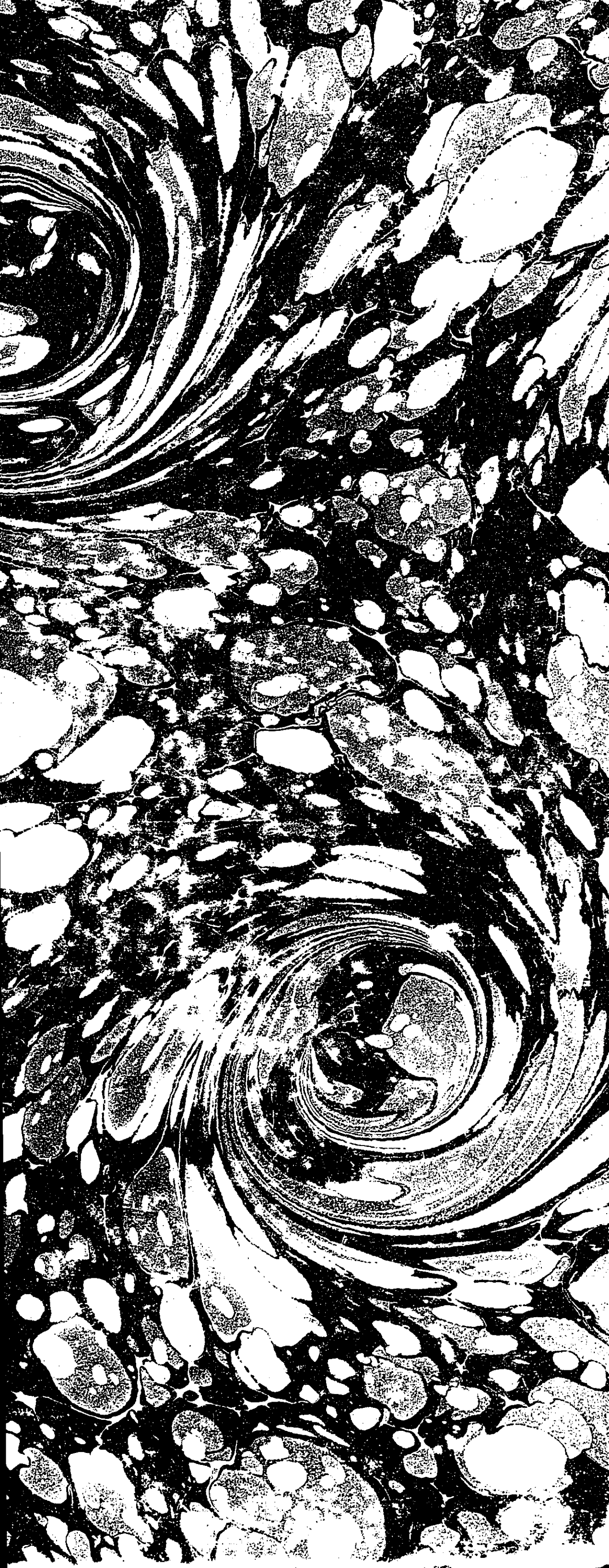




L'ÉCOLE EXÉGÉTIQUE D'ANTIOCHE

TOULOUSE. — IMP. A. CHAUVIN ET FILS, RUE DES SALENQUES, 28.

L'ÉCOLE EXÉGÉTIQUE

D'ANTIOCHE

PAR

J. PHILIP DE BARJEAU

PASTEUR



PARIS

LIBRAIRIE FISCHBACHER

SOCIÉTÉ ANONYME

33, RUE DE SEINE, 33

1898

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE II.

ERRATA

Au lieu de :	*lire :*
P. 3. accomodation,	accommodation.
P. 6. Περὶ ἀρχων,	Περὶ ἀρχῶν.
P. 7. τὸ σωματίκον,	τὸ σωματικόν.
P. 7. ἐκδοχῆ,	ἐκδοχή.
P. 7. ψύχη,	ψυχή.
P. 7, n. 3. θεοῦ,	Θεοῦ.
P. 14, n. 3. Ἐξηγετικά,	Ἐξηγητικά.
P. 22. ἄγεννησια,	ἀγεννησία.
P. 23, n. 1. ἵερας,	ἱερὰς.
P. 25. ἄγεννεσια,	ἀγεννησία.
P. 26. τεχνολόγια,	τεχνολογία.
P. 26, n. 4. Ἀπολογητικὸς,	Ἀπολογητικός.
P. 35, n. 3. σεῖρα,	σειρά.
P. 35, n. 3. μεντοι,	μέντοι.
P. 35, n. 3. ἱστροικὸν,	ἱστορικὸν.
P. 43. ἅγαν,	ἄγαν.
P. 45. Θεοτόχος,	Θεοτόκος.
P. 46. ἀτρεπτός,	ἄτρεπτος.
P. 58, n. 4. οὗτος,	οὗτός.
P. 63, n. 4. εἶπε ῖν,	εἰπεῖν.
P. 65. προσέκοντες,	προσέχοντες.
P. 68 (note). ψιλον,	ψιλόν.
P. 71. αἰνίγμα,	αἴνιγμα.
P. 89, n. 1. δὲ,	δέ.
P. 100. réduit,	réduits.

BIBLIOGRAPHIE

Voici la liste des principaux ouvrages consultés :

Patrologies : Migne, Patrologie grecque et latine; — Montfaucon, Collect. Nova Patr., Paris, 1707 ; — Assemani, Biblioth. Orientalis, Romæ, 1719 ; — Cave, Script. eccles. hist. litt. Oxonii, 1740-43 ; — Mansi, Conc. Collect., Florent. et Venet., 1757-98 ; — Gallandi, Bibl. Patr., Venise, 1765-1781 ; — Fabricius, Biblioth. graeca (édit. Harles), Hamburg, 1790 ; — A. Mai, Script. Veter., nov. collect., Romæ, 1825-38 ; Spicilegium Romanum, 1839-44 ; Nova Patr. biblioth., 1844-71 ; — Routh, Reliquiae sacrae, Oxonii, 1846 ; — Corderii Catena graeca Patr. in Joan., Antwerpiae, 1630 ; — Nicephori Catena, Lipsiae, 1772 ; — Cramer, Catena in Evang. Matth., Oxonii, 1840.

Histoires ecclésiastiques et ouvrages généraux : Les histoires ecclésiastiques d'Eusèbe, Socrate, Sozomène, Théodoret, Philostorgius, Photius ; — Suidas Lexicon (édit. Kusterus, 1705) ; — Ernesti, Opusc. théol., Lipsiae, 1792 ; — Rosenmüller, Hist. interpr. libr. sacr. in eccles. christ., Hildburg., 1795 ; — Neander, Allgem. Gesch. der Relig. u. Kirche, Gotha, 4e Aufl., 1863-65 ; — Herzog u. Plitt, Real Encycl. (2e Aufl. et ce qui a paru de la 3e) ; — Lichtenberger, Encyclop. des sciences religieuses ; — Dorner, Entwicklungsgesch. der Lehre v. der Person Christi, Stuttgart u. Berlin, 1845-46 ; — Grœtz, Gesch. der Juden, 1866 ; — Diestel, Gesch. des A. T. in der christl. Kirche, Iena, 1869 ; — Smith, Diction. of Christian Biogr., London, 1877 ; — Harnack, Lehrbuch der Dogmengesch., Freiburg i. B., 1888 ; — Möller, Lehrb. der Kirchengesch., Freiburg i. B., 1889 ; — Kurtz, Lehrb. der Kirchengesch., Leipzig, 1890 ; — Abbé Vigouroux, Diction. de la Bible, Paris, 1892 ; — Loofs, Leitfaden z. Stud. der Dogmengesch., Halle, 1893 ; — Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur bis Eusebius, Leipzig, 1893.

Ouvrages spéciaux et monographies : Münter, Comm. de schola An-

tioch., Hafn., 1811 (en allemand dans les Archiv. f. Kirchengesch. von Staüdlin u. Tzschirner, t. I); — H.-A. Niemeyer, De Isid. Pelus. vita, script. et doctr., Hal., 1825; — Sieffert, Théod. Mops. V. T. sobrie interpr. vindex, Regiom., 1827; — Augusti, Eusebii Emes. quae supers. opusc. graec., Elberfeld, 1829; — Lengerke, De Ephraem. Syr. Arte hermen. Regiom., 1831; — Thilo, Ueber die Schrift. des Euseb. v. Alex. u. des Euseb. v. Emisa, Halle, 1832; — Wegnern, Théod. Ant. Opera, Berol., 1834; — Fritzsche, De Theod. Mops. vita et script. Comm., Hal., 1836; — Toe Water, Spec. observ. de Theod. Ant. prophet. interpr., Amstelod., 1837; — E. Binder, Etudes sur Théodoret, Genève, 1844; — Fritzsche, Theod. Mops. in N. T. Comm., Turici, 1847; — A. Neander, Der heilige Chrysostom., Berlin, 3e Aufl., 1848; — Dubois, Etudes sur les principaux travaux de l'école d'Antioche, Genève, 1858; — C. Hornung, De schol. Antioch., Neostad. ad. S., 1864; — H. Kihn, Die Bedeut. der Ant. Sch. auf exeg. Gebiete, Weissemburg, 1865; — Ph. Hergenröther, Die Ant. Sch. in ihr. Bedeut. auf exeg. Gebiete, Würzburg, 1866; — Th. Förster, Chrysost. u. sein Verhältnis z. Antioch. Schule, Gotha, 1869; — Sachau, Theod. Mops. fragmenta syr., Lips., 1869; — Specht, Theod. v. Mops u. Théodoret v. Cyrus, München, 1871; — Siegfried, Philo v. Alexandria, Iena, 1875; — Field, Origenis Hexapl. quae supers., Oxonii, 1875; — H. Kihn, Theod. v. Mops. u. Junil. Afric. als Exeget., Freiburg i. B., 1879; — O. Bardenhever, Polychronius v. Apamea, Freiburg i. B., 1879; — H. Kihn, Theolog. Quartalschr., Tübing., 1880, t. IV; — Swete, Theodor. episc. Mops. in epistol. B. Pauli Com., 1880-82; — A. Bertram, Theodoreti doctr. christol., Hildes., 1883; — Roos, De Theodoreto Clem. et Euseb. compilat., Hal. Saxon., 1883; — G. V. Lechler, Urkundenfunde z. Gesch. des christl. Altert., Leipzig, 1886; — F. Loofs, Leontius v. Byzanz., Leipzig, 1887; — Ueberweg, Grundr. der Gesch. der patrist. u. scholast. Philos. (6e Aufl.), Berlin, 1887; — Krüger, die monophys. Streitigk. im Zusammenhang mit der Reichspolitik, Iena, 1887.

Nous tenons à exprimer ici notre vive reconnaissance à Monsieur le Directeur de la Bibliothèque Universitaire de Strasbourg, et à M. le professeur S. Berger, bibliothécaire de la Faculté de Paris, pour l'inépuisable obligeance qu'ils ont mise à nous procurer ou à nous communiquer la plupart des ouvrages mentionnés ci-dessus.

INTRODUCTION

« *Aussi longtemps que nous ne posséderons pas une histoire exacte et complète de l'école d'Antioche, notre connaissance du mouvement des idées religieuses et théologiques au sein de l'ancienne Eglise restera nécessairement insuffisante.* » C'est ainsi que s'exprimait, il y a quelques années, l'auteur d'un court mais substantiel article sur Antioche (1). Laisser de côté cette école, où ne donner sur elle que quelques indications sommaires, n'est-ce pas en effet se condamner à ne pas bien comprendre, et, par suite, à ne pas juger sainement une époque dont l'intelligence complète est aussi nécessaire au théologien qu'à l'historien? Et cependant, tandis que les écrits sur l'école d'Alexandrie se sont multipliés, les docteurs d'Antioche sont restés dans l'ombre. La plupart d'entre eux sont peu connus, ou le sont mal. On leur a, il est vrai, consacré des articles, des études plus ou moins étendues, et même des monographies. Mais on ne s'est guère occupé de l'école d'Antioche dans son ensemble. De plus, les rares ouvrages qui traitent le sujet à un point de vue synthétique, nous viennent presque tous de la science catholique allemande et renferment, à côté d'une solide érudition, certains jugements partiaux que nous aurons à redresser. Il faut donc que cette histoire soit reprise et que nous rendions enfin pleinement justice à une école dont on peut ne pas approuver la doctrine, mais dont la méthode fut, par tant de côtés, la méthode protestante. Il faut aussi que cette histoire ne se borne pas à être un catalogue de sèches monographies (2). Elle doit devenir

(1) Lichtenberger, *Encyclop.*, art. *Antioche* (Dandiran).

(2) C'est là, en effet, le grand reproche que l'on peut adresser aux ouvrages de Kihn et d'Hergenröther, par exemple. Très touffus, ils sont d'une lecture fatigante et ne donnent pas d'impressions nettes.

vivante, c'est-à-dire que l'école doit être replacée dans son milieu, avec sa physionomie propre et ses caractères originaux. Il faudra retracer le rôle qu'elle a joué dans les controverses théologiques des quatrième et cinquième siècles, préciser les règles exégétiques dont elle s'est inspirée, marquer l'influence dont elle a joui et qui peut se mesurer non seulement aux disciples qu'elle a faits, mais aux adversaires acharnés qu'elle a eus, montrer enfin quelle trace profonde elle a laissée après elle. Cette tâche était difficile et délicate. Elle nous a cependant tenté, en raison du grand intérêt qu'elle présentait. Et nous souhaitons vivement que, malgré ses imperfections, notre étude contribue, sinon à faire mieux connaître l'école d'Antioche, du moins à la faire apprécier plus équitablement.

L'école d'Antioche est surtout connue comme école exégétique, bien qu'elle ait eu aussi une dogmatique très arrêtée, que nous ne manquerons pas d'étudier. Elle a en effet ouvert à l'herméneutique des voies nouvelles. Avant d'aborder notre sujet, il est donc indispensable que nous jetions un coup d'œil sur l'histoire de l'exégèse pendant les trois premiers siècles. En voyant les erreurs dont cette histoire est remplie, nous comprendrons mieux toute la valeur et toute l'originalité de la méthode d'Antioche. Ces erreurs viennent de l'interprétation allégorique, la seule qui ait été, sinon connue, du moins régulièrement pratiquée pendant plusieurs siècles. Deux hommes, entre lesquels a existé une incontestable parenté spirituelle, en ont été plus particulièrement, à des époques différentes, les représentants : nous voulons parler de Philon et d'Origène.

L'allégorie a d'antiques origines. Chez les Juifs, elle s'est développée, après l'exil, sous l'influence de deux besoins également impérieux : le besoin d'appuyer rétrospectivement sur la Loi les prescriptions religieuses et les traditions établies depuis la captivité et le retour, et le besoin d'atténuer le contraste douloureux entre la situation misérable des Juifs et leurs rêves obstinés d'avenir, en cherchant à tout prix, dans le texte sacré, la justification d'espoirs de plus en plus téméraires. On sondait avec une ardeur fiévreuse la Loi en tous sens ; le sens littéral fut de plus en plus négligé, et les midrasch, ces sources inépuisables d'allégories, naquirent en foule dans les écoles de rabbins. Ainsi cultivée, l'interprétation allégorique devint bientôt

une science mystérieuse, avec des règles cabalistiques, une sorte de magie noire. Tantôt elle s'attachait à la valeur numérale de chaque lettre; tantôt elle ne considérait que le sens des premières lettres du mot, tantôt elle substituait aux lettres d'un mot les lettres d'alphabets autrement disposés. C'était de la fantaisie, ce n'était plus de l'exégèse.

L'exégèse subit, chez les Juifs alexandrins, la même transformation. Ils aimaient doublement l'allégorie comme Juifs qui ne voulaient rien perdre de leurs espérances et de l'héritage de leurs ancêtres, et comme disciples de la philosophie grecque, que l'idéalisme de Platon et des Stoïciens avait pénétrés jusqu'aux moelles. Aussi, pour mettre d'accord leurs conceptions philosophiques et leur foi traditionnelle, firent-ils pour l'Ancien Testament ce que Platon et les Stoïciens avaient fait pour Homère. Eux aussi pratiquèrent la θεραπεία μύθων (1), et usant des règles d'interprétation stoïciennes, trouvèrent tout dans la Loi, jusqu'à la philosophie d'Aristote. La traduction des LXX et la littérature apocryphe de l'Ancien Testament nous montrent l'interprétation allégorique, timide d'abord, puis s'enhardissant peu à peu, et en venant jusqu'à considérer les personnages et les objets de l'histoire sacrée comme des symboles de vérités plus hautes (2). Philon n'a donc pas eu à inventer la méthode allégorique : il s'est contenté de systématiser, de coordonner des règles éparses. L'allégorie existait avant lui; mais son exégèse est « le fleuve où se sont jetés tous les ruisseaux de l'interprétation alexandrine (3). » C'est à lui que nous devons des κανόνες, des νόμοι τῆς ἀλληγορίας (4).

Philon admet bien, à côté du sens allégorique, le sens littéral. Il l'applique même aux vies des patriarches, à la législation, aux parties historiques de l'Ancien Testament. Mais ce sens n'est qu'une accomodation à la faiblesse de l'homme. C'est le corps, l'enveloppe extérieure dont le sens allégorique est l'âme, si bien que la Loi presque tout entière se résout en

(1) Cf. Siegfried, *Philo v. Alexandria*, p. 10.

(2) Cf. Id., *ibid.*, p. 21 et suiv.

(3) Cf. Id., *ibid.*, p. 27.

(4) Les principales règles de son herméneutique se trouvent : *quod Deus immut.*, 11; *de somn.*, I, 40, etc.

allégories (1). L'interprétation allégorique est toujours légitime ; il est des cas, au contraire, — et les règles établies par Philon ont pour but de déterminer ces cas, — où l'interprétation littérale doit être absolument rejetée, d'autres enfin où les deux sens peuvent être admis. Ainsi sont posées à la fois et l'infériorité du sens littéral, et la légitimité du double sens.

Si l'on voulait prendre ces règles une à une, on verrait que l'ingéniosité de Philon a prévu jusqu'aux moindres détails : c'est ainsi qu'on doit repousser le sens littéral lorsqu'il est indigne de la majesté de Dieu ou lorsqu'il présente des contradictions, des difficultés insurmontables. Quant au double sens, il est indiqué par la répétition d'une expression, par le rappel d'une chose déjà dite, par un mot qui paraît superflu. Il est important de considérer les combinaisons obtenues par des assemblages de mots, de tenir compte de chaque particule, de chaque adverbe, de chaque préposition, de chaque lettre, car il y a un sens mystérieux dans chaque texte de l'Ecriture, dans les nombres, les animaux, les noms, dans la moindre parcelle du texte sacré, etc.

Mais pour si rapide qu'il soit, ce coup d'œil, jeté sur les règles de l'herméneutique alexandrine, montre la part considérable qui revient à Philon dans le développement de l'interprétation allégorique ; s'il ne l'a pas inventée, il l'a si minutieusement réglée et codifiée qu'il en reste comme un des véritables créateurs.

Si maintenant nous passons au Nouveau Testament, nous voyons que certains écrits, en particulier les épîtres de Paul (Gal., IV, 24 : Sarah et Agar (ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα) ; Rom., V, 14 : τύπος ; Eph., V, 32 : μυστήριον ; Col., II, 17, etc.) et l'épître aux Hébreux dans son entier nous offrent des traces d'interprétation allégorique. On sent là évidemment des influences rabbiniques d'une part, alexandrines de l'autre. Nous sommes loin pourtant de la méthode des rabbins et même des règles si compliquées de Philon. Ce n'est plus ici l'allégorie fantaisiste, mais la typologie, c'est-à-dire tout autre chose. Si l'Ancien Testament reste, pour les écrivains de la nouvelle alliance, la

(1) Pour le détail et les exemples, qui sont innombrables, nous renvoyons à la magistrale exposition de Siegfried, p. 160-197. — « Σχεδὸν γὰρ τὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τῆς νομοθεσίας ἀλληγορεῖται » (*de Jos.*, VI).

grande, la seule autorité, ils ne lui demandent pas de confirmer des lois, des traditions, ou même des espérances, mais simplement la vérité définitive, absolue qu'ils ont trouvée en Christ. Leur conviction n'a pas besoin de s'étayer sur un échafaudage savant d'allégories. Christ est le centre de la loi. Quoi d'étonnant si ses disciples l'y voient clairement, l'y retrouvent jusque dans les textes les plus obscurs? Cette méthode typologique, que nous aurons à étudier chez certains des représentants de l'Ecole d'Antioche, nous surprend parfois, mais ne nous choque jamais. Elle peut être erronée dans le détail, elle est vraie dans son ensemble; elle a, en tous cas, une haute, une incontestable valeur religieuse, car elle n'est plus, comme la méthode allégorique proprement dite, un jeu stérile de l'esprit; elle vient d'un besoin profond du cœur.

Toute autre est l'interprétation des Pères des premiers siècles. Pour être moins savante et moins systématique que celle de Philon, leur exégèse n'en est pas moins extraordinaire. Le Juif est devenu pour eux l'ennemi; il faut donc lui arracher l'Ancien Testament, en faire une arme chrétienne qui triomphera de l'obstination judaïque. Quoi de plus simple, pour atteindre ce but, que la méthode allégorique? Aussi les Pères ne se font-ils pas faute de l'employer. Avec Barnabas, par exemple, semblent revenus les beaux jours de la *gematria* rabbinique (1). Dans le dialogue avec Tryphon, Justin résout les livres sacrés en allégories et en symboles. Seules les paroles du Seigneur étaient encore prises dans leur sens littéral. Mais à mesure que l'on s'éloigne de l'époque apostolique, les traditions perdent de leur vie et de leur fraîcheur. C'est d'ailleurs le moment où le canon du Nouveau Testament va se préciser, où les gnostiques exploitent certains de ses livres dans l'intérêt de leurs systèmes particuliers. Les Pères s'indignent, accusant ces hérétiques d'interpréter le texte sacré à leur manière. Aussi, pour mettre un frein à cette exégèse arbitraire, fixent-ils la doctrine dans les *regulae fidei* : ce sont des barrières posées autour de l'interprétation. De fait, l'exégèse en est comme paralysée, et l'arme à deux tranchants qui servait contre les gnostiques se

(1) On n'a qu'à songer au rapport établi par lui entre les 318 serviteurs d'Abraham et la croix de Christ.

retourne contre les Pères. Eux aussi n'ont plus qu'une ressource afin de justifier leurs audaces : l'allégorie. Et c'est bien à l'allégorie qu'aboutissent presque toujours Irénée, Tertullien, Epiphane, tout comme les hérétiques qu'ils combattent. Sans doute le sens littéral n'est point absolument écarté ; mais on s'appuie peu sur cette base pourtant solide. C'est la fantaisie individuelle qui l'emporte, accumulant les erreurs, jetant partout la confusion, prenant au propre ce qu'il faudrait prendre au figuré dans l'Ecriture, — les images, les fictions poétiques, — et inversement, jusqu'au jour où Origène, nouveau Philon, vient donner à son tour des règles précises à l'allégorie. Sa méthode ne fait guère que répéter ou développer la méthode judéo-alexandrine. Il est cependant nécessaire que nous nous y arrêtions quelques instants, car c'est précisément contre Origène, considéré comme le père des allégoristes, que les docteurs d'Antioche ont dirigé leurs plus rudes coups.

Origène a servi la science exégétique et lui a nui en même temps. D'une part il a été, — cela est incontestable, — le premier exégète digne de ce nom : ses Hexaples restent encore aujourd'hui un monument. En ce sens, même ses adversaires les plus acharnés sont ses disciples, et l'on s'explique qu'il ait pu passer aux yeux de certains comme le créateur de l'interprétation grammaticale (1). Mais d'autre part il a été le plus fougueux allégoriste qui fut jamais.

Disciple lointain de Philon, Origène avait eu un maître immédiat en Clément d'Alexandrie. Celui-ci distinguait très nettement déjà entre le corps et l'esprit de l'Ecriture (2), et déclarait, comme Philon dont il avait d'ailleurs lui aussi subi l'influence, que le sens allégorique se trouve à peu près partout dans le texte sacré, qu'il est par contre souvent impossible d'accepter le sens littéral. Ce sont ces idées qu'Origène développe sous une forme plus systématique, plus abondante et surtout plus audacieuse, à travers ses innombrables ouvrages, mais plus particulièrement dans le quatrième livre du Περὶ ἀρχων.

Toutes les hérésies proviennent, d'après lui, de la recherche

(1) « Interpretationis librorum sacrorum grammaticae auctor » (Ernesti, *Opusc. philol. et critic.*, 1776, p. 288).
(2) Strom., VI, ch. 15 (Migne, *Patr.*, 9).

du sens littéral (1). En bonne logique, il faudrait donc le proscrire. Il est cependant utile et en quelque mesure légitime (2) pour ceux qui ont la foi sans avoir la gnose, qui croient simplement sans pouvoir arriver au sens supérieur. Il n'en est pas moins vrai que ce sens littéral correspond à ce qui, dans l'homme, est la partie matérielle et inférieure, au σῶμα. Ce sens, Origène le nomme τὸ ῥητόν, τὸ σωματίκον, ἡ πρόχειρος ἐκδοχῆ, ἡ ψιλὴ ἱστορία. Au πνεῦμα, au contraire, c'est-à-dire à la partie la plus noble de l'homme, correspond le sens spirituel, fil conducteur au milieu des mystères de l'Ecriture (τὸ ἀπόῤῥητον, ἡ ἀλληγορία, ἡ ἀναγωγή, ἡ διάνοια, ἡ θεωρία). Enfin un troisième sens (3), le sens éthique ou tropologique, vient s'ajouter aux deux autres. Il est par rapport à eux ce qu'est l'âme, la ψύχη, au corps humain. Ce sens moral, qui ne fait défaut dans aucun passage de l'Ecriture, n'est à vrai dire que le corollaire du sens supérieur. Quant à celui-ci, le seul vrai d'une vérité complète, il se rencontre partout. On doit le chercher, là même où le sens littéral est admissible, à plus forte raison lorsque les faits racontés ne peuvent être tenus pour réels, lorsqu'il est question par exemple de passions humaines attribuées à Dieu ou de certains commandements de Jésus rapportés par les Evangiles, ou bien encore de l'histoire de sa jeunesse, du récit de sa tentation, etc. Car sous ces erreurs matérielles se cachent des vérités profondes qu'il faut pénétrer. Autant le sens littéral est dangereux, puisqu'il permet aux hérétiques de rabaisser l'Ancien Testament, aux juifs de n'en rien rapporter à Christ, autant le sens allégorique est précieux et bienfaisant. Il n'est d'ailleurs connu que des seuls initiés. Le comprendre est déjà un don de la grâce divine. Mais quelle joie, lorsqu'on possède enfin la clef du mystère !

(1) Περὶ ἀρχῶν, IV, 9 (Migne, *Patr.*, 11) : « Αἰτία δὲ πᾶσι τοῖς προειρημένοις ψευδοδοξιῶν καὶ ἀσεβειῶν ἢ ἰδιωτικῶν περὶ Θεοῦ λόγων, οὐκ ἄλλη τις εἶναι δοκεῖ ἢ Γραφὴ κατὰ τὰ πνευματικὰ μὴ νενοημένη, ἀλλ' ὡς πρὸς τὸ ψιλὸν γράμμα ἐξειλεμμένη. »

(2) Περὶ ἀρχῶν, IV, 19 : « Λεκτέον ὅτι σαφῶς ἡμῖν παρίσταται περί τινων τὸ τῆς ἱστορίας εἶναι ἀληθές... Πολλῷ γὰρ πλείονά ἐστι τὰ κατὰ τὴν ἱστορίαν ἀληθευόμενα τῶν προσυφανθέντων γυμνῶν πνευματικῶν. » C'est ainsi qu'Origène cite comme devant être pris à la lettre la plupart des commandements de la Loi et de l'Evangile. Cf. IV, 12.

(3) Περὶ ἀρχῶν, IV, 11 : « Ὥς περ γὰρ ὁ ἄνθρωπος συνέστηκεν ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς καὶ πνεύματος, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ οἰκονομηθεῖσα ὑπὸ τοῦ θεοῦ εἰς ἀνθρώπων σωτηρίαν δοθῆναι Γραφή. »

L'Ecriture se transfigure, les faits répugnants disparaissent. Les femmes d'Abraham, les filles de Lot, les deux sœurs successivement mariées à Jacob ne sont que les types de réalités mystérieuses (1). Le texte sacré devient une vaste allégorie.

Il est inutile d'entrer dans le détail minutieux des règles sur lesquelles Origène appuie son étonnante herméneutique. Ce sont les mêmes procédés puérils qu'employait Philon, la même attention inquiète prêtée aux contradictions, aux répétitions, aux jeux de mots, aux expressions surprenantes, aux objets, aux nombres, aux noms, au silence même de l'Ecriture (2). Nous en avons dit assez pour montrer jusqu'où alla l'audace de l'exégèse alexandrine. Plus encore que Philon et Clément, puisqu'il n'admet pour la plupart des passages bibliques que le sens pneumatique, Origène a perdu tout contact avec le réel. Pour lui, plus de distinction entre l'ancienne et la nouvelle Alliance : l'ancienne est le type de la nouvelle, et celle-ci à son tour est comme le miroir où se reflètent les choses célestes. Rien n'est proprement humain dans l'Ecriture; tout y devient immédiatement et directement divin.

On voit de suite quels étaient les avantages de cette méthode : on se servait de l'Ancien Testament à volonté, contre les gnostiques ou les Juifs. Par le moyen de l'allégorie, on réfutait victorieusement toutes les objections embarrassantes. On se délivrait aussi des anthropomorphites. Mais d'autre part, sans s'en douter, on frappait à mort l'Ecriture, en en faisant un grimoire. L'alchimie biblique était inventée.

Origène ne manqua pas de disciples pour subir son influence et hériter de sa méthode. Après lui, la plupart des Pères cultivèrent l'allégorie. Mais, d'autre part, il était impossible que ses théories imprudentes et exagérées n'amenassent point une réaction en sens contraire. Cette réaction se manifesta déjà de son vivant (3), et, pour être isolée, n'en fut pas moins importante,

(1) Περὶ ἀρχῶν, IV, 9.

(2) Cf., pour les exemples, Siegfried, *Philo v. Alex.*, p. 353-358.

(3) Il faut d'ailleurs reconnaître, pour être juste, que même dans la période qui va de Philon à Origène et qui marque le triomphe de l'allégorie, la compréhension du sens littéral n'a pas complètement disparu. Tertullien, Irénée ne le négligent pas absolument. Les *Recognitiones* s'en inspirent surtout d'une façon remarquable (Cf. Rosenmüller, *Histor. interpr. libr. sacr.*, I, p. 83-101).

car Julius Africanus, qui combattit la méthode allégorique de son ancien maître, était, ainsi que nous le verrons bientôt, un exégète de grande valeur. A la même époque, un certain Nepos écrivit un ἔλεγχος ἀλλεγοριστῶν (1), poussé, il est vrai, bien plus par ses idées chiliastes que par un intérêt exégétique. Il en fut de même plus tard pour Audius (2), lors du concile de Nicée. Mais c'est d'Antioche que vint la réaction complète, systématique, savante et énergique à la fois. Origène fut combattu par les docteurs d'Antioche comme le père des allégoristes; on prouva l'insuffisance de sa méthode, on vit les dangers qu'elle présentait. Et c'est ainsi que du troisième au cinquième siècle, de Lucien à Théodoret et plus loin encore, nous voyons des hommes divers d'opinion, ennemis même, se trouver d'accord pour opposer la méthode historique et grammaticale à la méthode allégorique, une compréhension plus saine, plus exacte, plus rationnelle de l'Ecriture aux fantaisies des Origénistes, l'esprit syrien à l'esprit alexandrin. Quelle que soit la façon dont on l'apprécie, cette tentative est remarquable et singulièrement intéressante. Elle est la caractéristique la plus frappante de l'école d'Antioche, dont nous allons maintenant aborder l'histoire.

Deux plans s'offraient à nous pour écrire cet essai. Nous pouvions étudier l'une après l'autre les trois grandes périodes que l'on reconnaît généralement dans cette histoire, et, dans chacune d'elle, analyser successivement l'œuvre des docteurs qui appartinrent à l'école d'Antioche, des origines au déclin. Ce plan avait le grand avantage d'être strictement historique. Mais il divisait le sujet en une suite de petites monographies, qu'il eût été impossible de relier fortement entre elles, et qui ne permettaient pas une vue d'ensemble. Ou bien il fallait se contenter de cette vue d'ensemble, et négliger le détail des faits. Mais c'était s'exposer au grave inconvénient de ne pas replacer l'école d'Antioche dans le cadre historique où elle s'est développée, et par suite de rendre plus difficile la compréhension de ses théories. Nous avons essayé de corriger ces deux plans l'un

(1) Eusèbe, *Hist. ecclés.*, VII, 24 (Migne, *Patr.*, 20).
(2) Théodoret, *Hist. ecclés.*, IV, 9 (Migne, *Patr.*, 82). Il est à remarquer qu'Audius était Syrien.

par l'autre, en les combinant. Aussi nous efforçons-nous, dans notre première partie, de donner de l'école d'Antioche un aperçu historique complet, sans nous perdre toutefois dans les menus détails des biographies individuelles, et en gardant soigneusement le contact avec l'histoire générale. Une seconde partie présentera au lecteur, préalablement orienté, un exposé des doctrines, et se divisera elle-même en deux sections, traitant l'une de l'exégèse, l'autre de la dogmatique d'Antioche. Nous montrerons enfin, en résumant les résultats de notre étude, que ces questions si ardemment débattues au quatrième et au cinquième siècle, sont toujours des questions actuelles, d'où leur intérêt en même temps que leur grandeur.

PREMIÈRE PARTIE

L'HISTOIRE DE L'ÉCOLE D'ANTIOCHE

CHAPITRE PREMIER.

LES ORIGINES.

Le mot école peut avoir deux sens : au sens étroit, une école est un établissement d'instruction, avec des règles précises, et un enseignement déterminé ; au sens large, elle n'est plus qu'une tendance commune à un certain nombre d'esprits. L'école d'Alexandrie a été une école dans le premier sens du mot ; pendant plus d'un siècle, de nombreux disciples s'y sont succédé, sous la direction de maîtres célèbres que nous connaissons. En quel sens doit-on parler de l'école d'Antioche ?

On ne peut douter, tout d'abord, qu'elle ne se distingue profondément de sa rivale, l'école d'Alexandrie (1). Quoique les textes fassent défaut, on se rend bien compte qu'il n'y faut chercher ni le même ordre, ni la même stabilité. Aussi beaucoup ne voient-ils là qu'une tendance dont la Syrie a été le berceau. Ils compareraient volontiers cette école syrienne à l'école Néo-Alexandrine, où l'influence scientifique de docteurs émi-

(1) Lengerke, *De Ephraemi Syri arte hermeneuticâ*, 1831, p. 68 : « Sin de Antiochena schola theologica quae a doctis quidem presbyteris jamdiu praeparata, quarto saeculo exorta est, sermo fit, eo sensu id intelligi non debet quo de Alexandrina dici solitum est ; eo enim utraque appellatio differt quod haec unum, et ecclesiasticâ auctoritate affectum, institutum quoddam significat, illa vero singulorum dumtaxat est institutorum, quae a privatis hominibus regebantur, nec Ecclesiae tutamine et auctoritate gaudebat... »

nents s'est exercée dans un sens spécial et a déterminé un courant d'idées particulier (1).

Or cette comparaison est incomplète. Sans doute, l'école d'Antioche a représenté une tendance, la tendance historique et grammaticale qui devait réagir contre la méthode d'Origène, et qui a franchi les frontières du pays où elle était née. Des hommes ont, de près ou de loin, appartenu à cette tendance, qui n'étaient pas des Syriens. Il n'en est pas moins vrai qu'à Antioche s'élaborèrent « *un ensemble de doctrines et une méthode d'études et d'exposition que les docteurs formés dans cette ville se transmirent les uns aux autres* » (2), et que, dans l'école d'Antioche, il y eut véritablement, sinon régulièrement, des maîtres et des disciples au sens rigoureux du mot (3). C'est ainsi que l'enseignement de Lucien groupa étroitement les Lucianistes, que Diodore, un siècle plus tard, fut, toujours à Antioche, le maître de Chrysostome et de Théodore, que ce dernier y exerça une influence directe sur Nestorius et Théodoret. A ces divers moments, l'école nous paraît nettement caractérisée, sinon par l'existence d'un établissement ecclésiastique officiel, du moins par des rapports suivis et par une étroite filiation spirituelle.

Ainsi donc, il est exact de dire que l'école d'Antioche, dans sa physionomie générale, ne ressemble pas à l'école d'Alexandrie. Les contours en sont plus indécis, les cadres plus flottants. Mais d'autre part, il serait injuste de n'y voir qu'une certaine disposition d'esprit. A vrai dire, nous avons ici comme des cercles concentriques : la tendance syrienne a donné naissance à l'école d'Antioche, et dans celle-ci nous verrons bientôt qu'il faut distinguer l'école de Lucien et l'école de Diodore.

Cette question préliminaire écartée, nous devons maintenant nous demander comment il se fait que la méthode historique et grammaticale se soit développée en Syrie. Ceci, c'est la question importante, mais toujours obscure des origines, où les certitudes font défaut, où l'on est obligé de se contenter de vraisemblances et d'hypothèses.

(1) *Encycl. Herzog u. Plitt.* 2e Aufl., art. *Antioch. Schule* (Möller).

(2) Abbé Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. *Ecole d'Antioche.*

(3) Kihn (*Die Bedeut. der A. S.*, p. 38) nous paraît avoir donné la note juste (Cf. Hergenröther, *Die A. S.*, p. 7).

Antioche, ancienne capitale des Séleucides et métropole de l'Asie Mineure (1), était, après Rome et Alexandrie, la plus grande ville de l'empire. Mollement couchée au bord de l'Oronte, peuplée de palais, de théâtres et de temples, entourée de jardins magnifiques, cette cité commerçante et voluptueuse offrait un singulier mélange d'élégance grecque et de corruption asiatique. Elle n'en était pas moins, depuis une époque très lointaine, une des places fortes du christianisme. La communauté était importante, les ennemis nombreux ; il avait donc fallu de tout temps, à la tête de cette grande Eglise, des hommes de talent et de zèle, à la fois docteurs savants et administrateurs habiles. Et l'Eglise elle-même, repliée dans une défiance toujours en éveil, devait forcément devenir un foyer de vie et de pensée chrétiennes. Il se peut que, sous la direction d'évêques éminents (2), l'enseignement catéchétique y ait acquis une grande importance et y soit devenu plus détaillé, plus large, plus complet, à mesure que se multipliaient les attaques savantes et les accusations perfides. Toutefois, la situation d'Antioche n'était point exceptionnelle ; c'était celle de toutes les grandes villes où se trouvaient des communautés chrétiennes : les mêmes périls exigeaient des précautions analogues. Or Antioche seule a donné naissance à une école proprement exégétique et critique. Ce n'est donc pas de cet enseignement catéchétique que toutes les Eglises pratiquaient, et dont le but était resté essentiellement pratique qu'est sortie cette méthode savante que le peuple ne soupçonnait même pas, et qui fut au début comme le privilège de quelques docteurs. Il faut, par conséquent, chercher des raisons plus sérieuses pour expliquer qu'à Antioche et à Antioche seulement se soit formée l'école dont nous nous occupons, et que cette école, au lieu de subir l'influence, ou tout au moins d'imiter l'exemple d'Alexandrie, ait, au contraire, frayé des voies nouvelles.

Il ne suffit point non plus d'invoquer la proximité de la Syrie et de la Palestine, ou la parenté de la langue syriaque avec

(1) Chrysost., *Hom. III de stat*, p. 47 (Migne, *Patr.*, 49) : « τῶν γὰρ πόλεων τῶν ὑπὸ τὴν ἕω κειμένων κεφαλὴ καὶ μήτηρ. »

(2) Antioche en avait eu. Il suffit de citer les plus connus, Ignace, Théophile, Sérapion.

l'araméen et l'hébreu (1). Il se peut que, dans leurs voyages, quelques-uns des représentants de l'école d'Antioche aient parcouru un pays que tant de souvenirs illustraient, aient examiné ses monuments et soient ainsi parvenus à une compréhension plus exacte de ses habitudes, de ses mœurs, de ses traditions anciennes. Mais nous ne pouvons voir là l'origine des tendances propres à l'exégèse syrienne. Si le voisinage de la Palestine avait contribué au développement de la méthode historique, il est évident que les rabbins juifs, vivant au cœur même du pays sacré, instruits mieux que personne de son passé, eussent dû être non seulement les adeptes, mais les inventeurs de cette méthode. Or ils étaient, tout au contraire, les premiers à user et à abuser de la méthode allégorique. Quant à la parenté des idiomes, qui aurait pu, dit-on, donner aux Syriens plus de facilité à lire et à comprendre l'Ecriture dans le texte original, elle ne profita guère aux docteurs d'Antioche, puisque quelques-uns seulement comprirent l'hébreu, et encore de façon bien imparfaite (2).

On a aussi parlé de l'influence exercée en Syrie par le gnosticisme. Ici nous nous trouvons déjà sur un terrain plus solide. Cette influence fut en effet réelle et profonde. Il suffit de rappeler le nom de Bardesane et la réputation dont il jouit. Or les gnostiques ne furent pas seulement des constructeurs de systèmes métaphysiques. Ils furent aussi des exégètes, ils étudièrent les textes, ils écrivirent des commentaires, ils interprétèrent l'Ecriture, dans l'intérêt de leurs doctrines, il est vrai; mais par là même ils obligèrent les Pères à se servir de l'Ecriture pour les réfuter. Lucien, élevé à Edesse, ne fut évidemment pas sans connaître les œuvres de Bardesane (3), peut-être Bardesane lui-même. Il n'est pas impossible que cette connaissance ou ce contact l'aient conduit à une étude féconde des textes sacrés.

A propos de Lucien, nous venons de parler d'Edesse. C'est qu'il y avait entre Edesse et Antioche non seulement rapports de commerce, mais échange d'idées. Il y eut une école célèbre

(1) Kihn, *Die Bed. der A. S.*, p. 68, 69.
(2) Cf. 2e part., ch. I.
(3) Ses 18 livres d' 'Εξηγετικά, entre autres.

à Edesse, avant que l'école d'Antioche fût fondée. De cette école, nous ne savons que le nom du maître célèbre qui la dirigeait, Macarius. Mais ce détail nous est précieux, car Macarius s'occupait surtout d'exégèse et d'interprétation des Ecritures. Or Lucien fut son élève (1). Nous avons donc ici, non plus une hypothèse, mais un fait, non plus une influence supposée, mais une influence réelle. C'est en partie dans l'école d'Edesse qu'il faut rechercher l'origine de l'école d'Antioche, par l'action de Macarius sur Lucien. Dans le courant du troisième siècle, et dans des circonstances que nous ne pouvons préciser, Edesse donna à Antioche cette impulsion intellectuelle que, plus tard, elle devait recevoir d'elle.

Il se pourrait enfin, — et c'est là que se trouve sans doute la vraie solution de cette question des origines qui nous préoccupe, — qu'Edesse et Antioche aient subi une influence commune, celle des écoles juives de la Mésopotamie (2). La Mésopotamie était peuplée de Juifs et avait de florissantes écoles. Or, vers le troisième siècle, un mouvement intellectuel semble s'y être produit. On n'acceptait plus aveuglément les anciennes autorités. On goûtait moins, — sans toutefois s'en affranchir, — les fantaisies allégoriques où se complaisait, depuis des siècles, la science juive. En revanche, on s'occupait davantage d'histoire, d'exégèse, de grammaire (3). Pour si vague et incomplet qu'il pût être, ce réveil des esprits dans les écoles babyloniennes ne fut pas ignoré des Syriens. Edesse, en contact direct avec la Mésopotamie, fut sans doute la première ébranlée et agit à son tour sur Antioche.

Les idées nouvelles purent aussi parvenir à cette dernière

(1) Assemani, *Bibl. Orient.*, III, P. II, p. 924 : « Prae ceteris antiquitate et nobilitate commendatur schola Edessena, ubi sacras Scripturas interpretabatur Macarius, sancti Luciani Presbyteris et martyris magister, ut in hujus vita legitur apud Metaphrasten » (Cf. Siméon Metaphraste, *Vie de Lucien*, 17 janvier; Migne, *Patr.*, 114). Nous n'avons aucun détail sur l'enseignement de Macarius. Il est toutefois permis de conjecturer, par analogie avec l'enseignement d'Ephrem, qui professa plus tard à Edesse, que Macarius dut attacher une grande importance aux connaissances historiques et grammaticales, sans pour cela rejeter complètement l'allégorie.

(2) Assemani, *Bibl. Orient.*, *I*, *prol.*, cite, parmi les plus célèbres, Sura, Pumbedita, Machuza, Nahardea. Huit siècles plus tard, Sura était encore le foyer de la science juive (Cf. Grœtz, *Gesch. der Juden*, IV, p. 282).

(3) Grœtz, *Gesch. der Juden*, IV ; à lire le chap. XV tout entier.

d'un autre côté, par la cour de Palmyre, dont le prince, Odenath, faisait, avec ses bandes, de fréquentes incursions en Mésopotamie. En 259, il détruisit Nahardea, siège d'une importante école juive. Qui sait si le vaincu ne se vengea pas du vainqueur en lui laissant prendre quelques étincelles de vie intellectuelle, et si l'écumeur du désert ne se trouva pas avoir importé des idées en ayant cru ne se charger que de butin? Qui sait surtout si Zénobie, cette princesse si curieuse des choses de l'esprit, ne s'était point intéressée, plus que ne pouvait le faire son époux, à ces tentatives de renaissance; si Paul de Samosate, son protégé et l'un des membres de son cénacle, n'en transmit pas comme un écho lointain à cette école d'Antioche dont il fut un des pères spirituels?

On le voit, encore ici nous ne pouvons arriver à la certitude. En résumé, nous nous trouvons en présence d'un fait attesté par les historiens, l'action de Macarius sur Lucien, et d'une hypothèse que, pour notre part, l'étude attentive des origines nous a conduit à considérer comme à peu près certaine, l'influence des écoles juives, quelle que soit d'ailleurs la façon dont cette influence se soit exercée et transmise. Pour tout le reste, nous sommes dans le vague. Dans l'état actuel de la question, par suite de la pénurie des textes, il serait téméraire de préciser davantage.

Ce chapitre serait pourtant incomplet si, après avoir essayé de déterminer les influences subies, nous ne nous arrêtions un instant à quelques hommes dont certains ont voulu faire des précurseurs.

Dans leur désir de trouver à notre école des origines parfaitement orthodoxes, les auteurs catholiques la feraient volontiers remonter jusqu'à Théophile, évêque d'Antioche (1). A les en croire, c'est sous son épiscopat que l'enseignement catéchétique se serait développé et transformé au point de donner naissance à une véritable école. Cette supposition ne repose sur aucun fait certain. Quant à l'exégèse de Théophile, autant du moins que nous pouvons en juger, elle ne se distingue guère de l'exégèse de ses contemporains. Ses trois livres à Autolycus, si remar-

(1) Kihn, *Die Bedeut. der A. S.*, p. 44. Hergenröther, qui compte aussi Théophile parmi les précurseurs, est moins affirmatif (*Die A. S.*, p. 9).

quables à d'autres égards, contiennent bien des explications allégoriques qui ne le cèdent pas en étrangeté aux interprétations des Pères de cette époque. Le fragment sur Luc XVI, que Jérôme nous a conservé (1), ne renferme aucune indication utile. Les commentaires des Proverbes et des Evangiles qu'on lui attribue ne sont probablement pas de lui (2). Et enfin, on ne peut induire de ses écrits contre Hermogène et Marcion, — dont il ne reste que les titres, — qu'il défendit contre eux la méthode grammaticale. En un mot, Théophile fut un évêque pieux et instruit, un philosophe chrétien de valeur, surtout un apologète distingué. Il ne fut pas un exégète, ou, s'il le fut, il ne le fut pas autrement que ne l'étaient les hommes de son temps. Il n'est donc pour rien dans la création de l'école d'Antioche (3).

On en peut dire autant de Sérapion, successeur immédiat de Théophile. Eusèbe (4) et Jérôme (5), qui énumèrent ses œuvres, signalent de lui un écrit sur le pseudo-Evangile de Pierre. Cet Evangile s'était répandu dans la communauté de Rhosses en Cilicie, sans que Sérapion tout d'abord s'y opposât. C'est plus tard seulement qu'il s'aperçut du préjudice qui pouvait en résulter pour la foi de son troupeau, et qu'il écrivit à l'Eglise. C'eût donc été un exégète bien peu clairvoyant... s'il avait eu la prétention d'être exégète. On ne sent d'ailleurs dans les quelques fragments qui restent de lui (6), qu'un homme désireux de maintenir la saine doctrine, et non de résoudre des questions de critique, ou de trouver une méthode nouvelle.

Théophile et Sérapion doivent donc être écartés. En est-il de

(1) Jér., *Ep. ad Algasiam*, 121 (Migne, *Patr.*, 22).

(2) Jér., *De vir. ill.*, c. 25 (Migne, Patr. 23) : « Legi sub nomine ejus in Evangelium et in Proverbia Salomonis Commentarios qui mihi cum superiorum voluminum elegantia et phrasi non videntur congruere. » Eusèbe (*Hist. eccl.*, IV, 24) mentionne ἕτερα δέ τινα κατηχητικὰ αὐτοῦ βιβλία. Quant à l'harmonie évangélique que Jérôme lui attribue (*Ep. ad Algasiam*), on se demande s'il n'y a pas là confusion avec l'œuvre de Tatien.

(3) Malgré l'assertion de Kihn (*Die Bed. d. A. S.*, p. 46). L'interprétation étymologique de Bethléhem et de Juda (Hergenröther., *Die A. S.*, p. 9) ne prouve en aucune façon, comme nous le verrons plus loin à propos de cas analogues, que Théophile connût l'hébreu.

(4) Eus., *Hist. eccl.*, VI, 12.

(5) Jér., *De vir. ill.*, c. 41.

(6) Gallandi, *Bibl. Patr.*, II, p. 163 et suiv. Routh, *Reliq. sacr.*, I, p. 469.

même de Julius Africanus et de Méthodius? Ils ont contre eux de n'avoir pas été des Syriens (1). Rien, si ce n'est la tendance de leur esprit, ne les rattache en effet à notre école. Ils n'en marquent pas moins, — le premier surtout, — la première étape de la réaction contre la méthode allégorique d'Origène, et à ce titre méritent d'être mentionnés ici. Avec Julius, c'est la protestation de la science, d'une science déjà sûre d'elle-même, d'une exégèse qui nous étonne, même aujourd'hui, par sa finesse et par le sens historique dont elle témoigne (2). Avec Méthodius (3), c'est la protestation plus timide et plus hésitante du bon sens, en face d'un système dont on ne peut se dégager encore, dont on entrevoit pourtant le vice radical et les conséquences funestes (4). Encore une fois, ils n'appartiennent pas à Antioche, et n'ont pas exercé d'influence sur ses docteurs. Mais ils se sont élevés, des premiers, contre les exagérations de l'exégèse alexandrine. En réalité, ils ont commencé l'œuvre que l'école d'Antioche allait reprendre.

(1) Julius était prêtre en Palestine, et Méthodius, évêque de Tyr. C'est pour cette raison que Kihn laisse de côté Julius; Hergenröther, au contraire, le range au nombre des précurseurs.

(2) En dehors de ses commentaires, qui sont perdus, et des fragments de sa *Chronographia*, il reste de lui une lettre à Origène à propos de l'histoire de Suzanne, dont il combat l'authenticité, et le fragment conservé par Eusèbe (*Hist. eccl.*, I, 7) d'une lettre à Aristide au sujet des généalogies de Jésus dans Matthieu et Luc. Ces fragments se trouvent dans Gallandi, *Bibl. Patr.*, II, p. 329-341, et dans Routh, *Reliq. sacr.*, II, p. 221-309. On a dit de sa lettre à Origène qu'elle contenait plus de vraie science que tous les commentaires de son illustre adversaire (Rosenmüller, *Hist. interpr. libr. sacr.*, III, p. 161). Socrate (*Hist. eccl.*, II, 35; Migne, *Patr.*, 67) place Julius sur la même ligne que Clément et Origène.

(3) Nous connaissons de lui quelques débris de commentaires sur la Genèse, un « de resurrectione opus egregium contra Origenem, et adversus eumdem de Pythonissa et Περὶ αὐτεξουσίου » (Jér., *De vir. ill.*, c. 83). Il nous reste son Συμπόσιον (Migne, *Patr.*, 18).

(4) Méthodius combat (fragments du *De resurrectione*) la méthode d'Origène. Sans nier l'existence du sens supérieur, il reconnaît la légitimité du sens littéral (Συμπόσιον, III, 1, 2).

CHAPITRE II.

LA PREMIÈRE ÉCOLE D'ANTIOCHE (1). LUCIEN ET LES LUCIANISTES.

On s'accorde généralement à voir en Lucien le fondateur de l'école d'Antioche. Cependant certains critiques remontent à Paul de Samosate (2), d'autres à Malchion (3); d'autres enfin descendent jusqu'à Théodore d'Héraclée (4) ou Eusèbe d'Emèse (5).

Pour ce qui est des deux derniers, il est vrai qu'ils ont écrit des commentaires, et probable qu'ils ont été des adeptes de la méthode historique. Mais il est inexact d'attribuer à l'un ou à l'autre la fondation de l'école, car ils sont venus après des hommes, comme Lucien, qui s'étaient déjà servis de cette méthode.

C'est en s'appuyant sur les données d'Eusèbe qu'on met en

(1) Il ne faut pas qu'on se méprenne sur ce titre. On a déjà vu dans quel sens nous parlons de deux écoles, avec des traits caractéristiques divers, et pourtant des points de contact si nombreux que, malgré leurs divergences, elles s'unissent pour former la grande école d'Antioche. Nous verrons mieux, dans la suite de cette étude, ce qui les sépare et ce qui les unit. Mais il importe, dès l'abord, de bien s'entendre sur le sens des termes employés et la valeur exacte des appellations.

(2) Lengerke, *De Ephraem. Syr. Arte hermen.*, p. 68 : « Syri jam ferè inde a Paulo Samosateno, Dorotheo et Luciano, Antiochiae presbyteris, singularem quandam Scripturae sacrae exponendae rationem, quam historico-grammaticam appellant, tanquam theologiae dogmaticae fundamentum excolere cœperunt. »

(3) Hergenröther (*Die A. S.*, p. 10) et Kihn (*Die Bed. der A. S.*, p. 46) le placent parmi les précurseurs.

(4) Jér., *De vir. ill.*, c. 90 : « Hujus vero interpretationis initia posuisse Theodorus, Heracleae Thraciarum episcopus, videtur. »

(5) Ernesti, *Narrat. critica de interpr. proph.* (*opusc. theol.* p. 498). Lengerke (ouv. cit, p. 70) combat l'affirmation d'Ernesti, et met en avant Théodore d'Héraclée, en invoquant Münter (*Ueber die Ant. Schule*, *Archiv. für alte und neue Kirchengesch. von Staüdlin u. Tzschirner* t. I).

avant Malchion (1). On suppose qu'il garda, après sa conversion, la situation qu'il avait à Antioche comme professeur, et qu'il put ainsi utiliser au profit de sa foi nouvelle l'influence qu'il exerçait. C'est là une supposition gratuite (2). Il serait même étrange qu'un presbytre eût continué à enseigner la dialectique et les sciences profanes. En eût-il d'ailleurs été ainsi qu'il n'appartiendrait pas davantage à l'école d'Antioche. Aucun indice, en effet, ne nous permet de supposer qu'il ait adopté la méthode historique. Les fragments qui nous restent de lui (3) sont essentiellement dogmatiques : avec les évêques orthodoxes du concile d'Antioche, et contre Paul, dont sa dialectique, paraît-il, triompha (4), Malchion affirme déjà la divinité complète du Fils et l'union parfaite en lui de l'humanité et de la divinité.

Reste Paul de Samosate. Faut-il remonter jusqu'à lui et donner à notre école des origines hérétiques? Pour les hommes de son temps, Paul est en effet un hérétique. Il suffit de voir comment il fut traité au concile d'Antioche. Plus tard on lui reprochera, — et non sans raison, — de tomber dans les erreurs de Théodote et d'Artemas (5), les deux chefs principaux des sectes adoptiennes. Entre eux et Paul, il y a en effet une incontestable parenté. Les Adoptiens de la fin du deuxième siècle et du commencement du troisième étudiaient l'Écriture, s'essayant déjà à la critique des textes. C'étaient des esprits tournés vers les sciences exactes, la géométrie, la logique. Euclide, Théophraste, Aristote surtout étaient leurs maîtres (6). Or, les traits caracté-

(1) Eus., *Hist. eccl.*, VII, 29 : « Μαλχίων, ἀνὴρ τά τε ἄλλα λόγιος, καὶ σοφιστοῦ τῶν ἐπ' Ἀντιοχείας Ἑλληνικῶν παιδευτηρίων διατριβῆς προεστώς. »

(2) Cf. Kihn, *Die Bed. der A. S.*, p. 45 et note 1, sur le mot προεστώς dans le texte d'Eusèbe. Il ne veut pas y voir le sens passé (ayant été à la tête), mais simplement l'équivalent d'un substantif, chef, directeur. Ceci nous paraît étymologiquement inexact. Il nous semble de même inexact de dire que Malchion était à la tête d'une école de sophistes. Le texte d'Eusèbe signifie simplement qu'il était chargé de l'enseignement de la dialectique dans les établissements grecs d'Antioche.

(3) Sa dispute avec Paul, la lettre des évêques orthodoxes du concile d'Antioche, que Jérôme lui attribue. — Cf. Routh, *Reliq. sacr.*, III, p. 289 et suiv.

(4) Jér., *De vir. ill.*, c. 71.

(5) Jér., *De vir. ill.*, c. 71. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, 30. Facundus Herm., *pro defens. tr. capit.*, III, 2 (Migne, *Patr.*, 67).

(6) Harnack, *Dogmengesch.*, I, p. 622 et suiv. a consacré à l'adoptianisme un chapitre plein de vues profondes et originales auquel nous renvoyons.

ristiques de leur méthode, de leur philosophie et de leur théologie, se retrouvent chez Paul de Samosate. Plus nettement encore qu'ils ne l'avaient fait, il distingue entre le Logos, force impersonnelle émanée de Dieu, et l'homme Jésus, descendant de David, né d'une vierge, en qui le Logos a habité comme dans un temple (1). Il s'intéresse plus à la personne morale du Christ qu'à son essence métaphysique. Il prend ses armes dans l'Ecriture, mais argumente suivant la dialectique d'Aristote. C'est la raison qui guide cet esprit remarquablement net et pondéré, une raison un peu sèche, non le sentiment. Ses qualités, aussi bien que ses défauts, étonnent, en les froissant, ses contemporains, qui l'accusent d'avoir trahi le mystère de la foi chrétienne (2). Intellectuellement, Paul de Samosate est, au milieu de sa génération, un isolé.

Mais au début du siècle suivant, d'autres hommes vont paraître qui, comme lui, auront un goût très vif pour l'étude de l'Ecriture et se serviront de la dialectique aristotélicienne avec succès. Eux aussi seront éloquents, brillants, habiles, avec on ne sait quels airs dédaigneux de grands seigneurs, et, de même, leur valeur scientifique sera incontestablement plus grande que leur valeur religieuse. Or il se trouve que ces hommes appartiennent tous à la première école d'Antioche. Cette école peut donc invoquer Paul de Samosate comme son père spirituel. S'ensuit-il qu'il en soit le fondateur? Nullement. Paul n'a pas été un homme d'enseignement, mais d'action. Admirablement doué, il n'avait pourtant pas les qualités d'un maître. Il a eu des adversaires et des partisans, non des disciples. Il a remué des idées, mais ne les a point classées. C'était un esprit original et non systématique. Son influence sur l'Ecole d'Antioche est certaine, mais elle n'eût été qu'éphémère si Lucien, qui l'avait subie, ne l'eût transmise en la complétant.

Lucien n'eut pas les qualités de Paul de Samosate, mais n'en eut pas les défauts. Disciple de plusieurs maîtres, il se contenta de combiner leurs enseignements. Ses rapports avec Paul sont certains. C'est évidemment par attachement pour son com-

(1) Ὡς ἐν ναῷ. Routh, *Reliq. sacr.*, III, p. 300-302. Harnack, *Dogmengesch.*, I, p. 639, notes. C'est déjà la formule qu'emploiera la seconde école d'Antioche.

(2) Eus., *Hist. eccl.*, VII, 30.

patriote (1) qu'il resta volontairement en dehors de l'Eglise, sous trois évêques consécutifs. D'autre part, ainsi que nous l'avons vu, Lucien fut placé à Edesse sous l'influence de Macarius, dont l'enseignement lui fournit sans doute quelques-unes des bases de sa méthode exégétique. Et enfin les travaux critiques d'Origène (2) firent certainement impression sur lui et le poussèrent à des travaux analogues. Toutes ces tendances diverses se retrouvent dans son enseignement.

Lucien est avant tout un exégète. Sa dogmatique n'est qu'un compromis entre la doctrine de Paul de Samosate et celle d'Origène. Parti de l'adoptianisme qu'il défendit aux heures ardentes de la jeunesse et de la lutte, il penche de plus en plus vers la théorie du Logos personnel. Mais il n'est jamais ni tout à fait adoptien, puisqu'il reconnaît en Jésus non point un homme animé simplement d'une force divine, mais un homme dont le Logos a pris le corps en se substituant lui-même à l'âme humaine; ni tout à fait origéniste, puisqu'il fait du Logos la première des créatures et n'attribue l'ἄγεννησια qu'à Dieu seul. Ou plutôt, en mélangeant les deux doctrines, il les émousse et les affaiblit l'une par l'autre (3). Il n'a ni la grandeur d'Origène, ni la hardiesse de Paul. Une incertitude constante se trahit dans sa doctrine, bien qu'il semble en définitive mettre l'accent sur l'humanité du Christ, sur son développement moral, sur ses luttes et ses progrès.

Au contraire, son œuvre exégétique paraît avoir eu une portée considérable et, bien que nous ne connaissions que de nom cette recension fameuse dont parle Jérôme (4), le témoi-

(1) Lucien était, croit-on, originaire de Samosate. Nous avons très peu de détails sur sa vie; Eusèbe (*Hist. eccl.*, IX, 6) le représente comme « τοῖς ἱεροῖς μαθήμασι συγκεκροτημένος » et ne parle qu'une autre fois de lui, à l'occasion de son martyre (*Hist. eccl.*, VIII, 13). Pour tous les autres détails et les points controversés, nous renvoyons à la *Real Encycl.* de Herzog u. Plitt (art. *Lucien*). Notre but, encore une fois, est non de faire des biographies séparées, mais de donner une idée d'ensemble nette et précise, de présenter, non la succession minutieuse des faits, mais l'histoire des idées.

(2) Lucien put les connaître à Césarée, dans ce centre où l'admiration pour Origène était ardente, si toutefois il a séjourné à Césarée (Cf. Suidas, *Lexikon*, art. *Lucien*. Kihn, *Theodor. u. Junilius*, p. 9).

(3) Harnack, *Dogmengesch.*, II, p. 183-187.

(4) Jér., *Praef. in Paralip. ad Chromatium* (Migne, *Patr.*, 28), nous apprend que cette recension était usitée d'Antioche à Constantinople.

gnage unanime des Pères (1) et la vénération dont on entourait le souvenir de l'humble presbytre d'Antioche, nous sont une preuve certaine de l'influence profonde qu'il exerça. L'homme qui sut grouper autour de lui ceux dont nous allons esquisser l'histoire, qui les façonna, les imprégna de sa méthode et de son enseignement à tel point qu'eux-mêmes, pour mieux marquer leur filiation intellectuelle, se nommaient avec orgueil lucianistes (2), cet homme-là fut un maître, dans la plus complète signification du mot. Et c'est avec justice qu'on lui donne le titre de fondateur (3) de l'Ecole d'Antioche, car avec lui prirent corps les oppositions isolées contre la méthode allégorique (4).

(1) Soz., *Hist. eccl.*, III, 5 (Migne, *Patr.*, 67) : « Τὰς ἱερας Γραφὰς εἰς ἄκρον ἠκριβωκότος » (Cf. p. 20, n. 2). — Jér., *De vir. ill.*, c. 77 : « Lucianus, vir disertissimus... tantum in Scripturarum studio laboravit, ut usque nunc quaedam exemplaria Scripturarum Lucianea nuncupentur.

(2) Théodoret, *Hist. eccl.*, I, 4 (Migne, *Patr.*, 82). Lettre d'Arius à Eusèbe de Nicomédie : « Ἐῤῥῶσθαί σε ἐν Κυρίῳ εὔχομαι... Συλλουκιανιστὰ ἀληθῶς. »

(3) Bien que nous laissions volontairement de côté les détails biographiques, nous devons pourtant noter la manière dont a été appréciée la vie de Lucien. Tantôt on loue son ascétisme, sa piété, l'héroïsme de son martyre. On prétend que sa doctrine n'a aucun rapport avec celle de Paul de Samosate. Tantôt, au contraire, on l'accuse formellement d'hérésie, et on le rend responsable de l'arianisme (Epiphane, *Ancor.*, 33. Migne, *Patr.*, 43). On a essayé de le disculper en distinguant deux Luciens (cf. Kihn, *Die Bed. der A. S.*, p. 50, n. 1 et 4. Hergenröther, *Die A. S.*, p. 11). Mais Kihn reconnaît lui-même (p. 50, n. 4) l'inanité de cette distinction. En revanche, les docteurs catholiques veulent prouver que l'arianisme est une excroissance de la théologie d'Antioche, bien loin d'en être le développement normal. Or cela même est inexact. Il est de toute évidence que les Ariens ont continué, en la précisant, la dogmatique de Lucien. S'ils ont paru plus hérétiques que leur maître, c'est d'abord qu'ils ont accentué davantage sa doctrine, et en ont tiré quelques-unes des conséquences qu'elle renfermait; c'est ensuite qu'ils n'ont pas eu sa piété, c'est enfin, — et ceci ne doit pas être oublié, — que, dans ces controverses des premiers siècles où la dogmatique s'élaborait chaque jour, l'orthodoxie de la veille pouvait fort bien être l'hérésie du lendemain.

(4) A côté de Lucien, il serait injuste de ne pas citer Dorothée, presbytre d'Antioche. Enseigna-t-il en même temps que Lucien et doit-on lui attribuer une part dans la fondation de l'école ? Fut-il seulement une des premières recrues du maître ? Nous l'ignorons. Il semble toutefois, à en juger d'après le texte d'Eusèbe (*Hist. eccl.*, VII, 32), qu'instruit dans les sciences profanes, il se mit à un moment donné (peut-être sous l'impulsion de Lucien) à l'étude de l'Ecriture, et plus particulièrement de la langue hébraïque. Lui-même expliquait le texte sacré μετρίως, c'est-à-dire plus timidement que Lucien; car le terme μετρίως est évidemment un éloge sous la plume d'Eusèbe.

C'est lui qui fit prévaloir dans l'étude de l'Ecriture le goût de la critique et le sens de l'histoire. Ses disciples, il est vrai, ne le valurent pas; mais ce qu'ils ont eu de bon vient de lui. Quant au reste, il n'en est pas responsable. Voudrait-on lui reprocher par exemple de ne pas leur avoir communiqué son élévation de caractère et ce courage qui le conduisit au martyre?

Ardents, enthousiastes, intelligents, les Lucianistes en effet se distinguèrent malheureusement par un singulier mélange de fatuité et d'habileté mondaine. Quelqu'un qui les connaissait bien, puisque c'était leur ennemi, l'évêque Alexandre, jugeait sévèrement ces hommes qui, disait-il, méprisent des maîtres anciens et vénérés, qui se considèrent comme seuls sages et semblent tenir leur science d'une révélation particulière (1). Bien qu'exagéré, ce jugement au fond était exact. Les Lucianistes ont en effet l'allure hautaine et dédaigneuse de leur ancêtre spirituel, Paul de Samosate. Ils sont tous doués de qualités brillantes, et leur talent est incontestable. Mais leur caractère trop souple, trop délié n'est pas à la hauteur de leur talent. Intellectuellement, ils sont supérieurs à leurs adversaires, si l'on excepte Athanase; moralement, ils ne les valent pas. Ils ont beaucoup d'ardeur, d'énergie, d'éloquence. On sent néanmoins qu'une conviction profonde leur fait en général défaut. Ils ont hérité de Lucien l'esprit scientifique qui fit de lui le premier maître d'Antioche, mais non la ferveur religieuse. Ce sont des rhéteurs, plutôt que des apôtres.

Nous ne pouvons donner ici les noms de tous les Lucianistes (2). Aussi bien cette liste ne serait ni exacte ni complète. Les évêques qui, au début de la querelle arienne, adressèrent des remontrances à Alexandre au sujet d'Arius, n'étaient pas tous disciples de Lucien, et d'autre part, nous verrons que

(1) Théodoret, *Hist. eccl.*, I, 3: « Οἵ γε οὐδὲ τῶν ἀρχαίων τινὰς συγκρίνειν ἑαυτοῖς ἀξιοῦσιν, οὐδὲ οἷς ἡμεῖς ἐκ παίδων ὡμιλήσαμεν διδασκάλοις ἐξισοῦσθαι ἀνέχονται... μόνοι σοφοὶ καὶ ἀκτήμονες καὶ δογμάτων εὑρεταὶ λέγοντες εἶναι, καὶ αὐτοῖς ἀποκεκαλύφθαι μόνοις ἅπερ οὐδενὶ τῶν ὑπὸ τὸν ἥλιον ἑτέρῳ πέφυκεν ἐλθεῖν εἰς ἔννοιαν. »

(2) Philostorgius, *Hist. eccl.*, II, 14 (Migne, *Patr.*, 65), cite Eusèbe de Nicomédie, Maris de Chalcédoine, Théognis de Nicée, Ménophante d'Ephèse, Léontius d'Antioche, Antoine de Tarse, Asterius de Cappadoce, Athanase d'Anazarbe. Il faudrait y joindre Narcisse de Néronias et Paulin de Tyr (Harnack, *Gesch. der alt. Literat. bis Eusebius 2e Hälfte*, p. 326). Mais, encore une fois, tous les amis d'Arius n'étaient pas des élèves de Lucien.

parmi les adversaires de l'arianisme strict, plusieurs se servaient de la méthode exégétique d'Antioche. Nous nous bornerons donc à esquisser en quelques traits le caractère des plus marquants.

Voici d'abord Arius : son austérité et sa suffisance le font rechercher des ascètes et des femmes. Lorsque ses opinions dogmatiques ont déchaîné la lutte, il répond à ses adversaires par une active propagande. Sorte d'aède théologien, il va, déclamant sa Thalia dans les faubourgs d'Antioche, recrutant des partisans parmi le peuple, tournant en ridicule la doctrine qu'il combat. A côté d'Arius, nous trouvons son ami et son défenseur, Eusèbe de Nicodémie. Eusèbe, qu'une vieille inimitié rend hostile à Alexandre, combat avec ardeur pour les principes d'Arius, qu'il a adoptés. Lettres, mémoires, réprimandes aux timides de son parti (1), tout lui est bon. Avant le concile de Nicée, il déploie une activité prodigieuse. Battu au Concile, où la formule qu'il proposait n'est pas adoptée, il intrigue auprès de l'empereur, mine sourdement Athanase, remplace Paul sur le siège de Constantinople, et fait nommer Acacius évêque de Césarée.

Voici encore Asterius (2), sophiste éloquent et habile, dont la vie est flétrie par une lâcheté : en temps de persécution, il a sacrifié aux idoles. Esprit plus rigoureux, plus systématique qu'Arius ou qu'Eusèbe, il est le théoricien de la doctrine Arienne. Dans son συνταγμάτιον, que réfutent Athanase et Marcel d'Ancyre, il met en lumière la thèse dogmatique fondamentale de la première école d'Antioche, l'ἀγεννεσια de Dieu seul ; il affirme en second lieu la liberté divine, en démontrant que Dieu a créé, non par nécessité, mais par sa volonté propre (3). Toutefois, les controverses dogmatiques ne l'absorbent pas complètement, puisque, se souvenant des leçons de Lucien, il compose des commentaires sur les Romains, les Evangiles et les Psaumes (4).

(1) Cf. Théodoret, *Hist. eccl.*, I, 5 : lettre à Paulin de Tyr.

(2) Athanase, *Orat. I c. Arian.*, 30 (Migne, *Patr.*, 26) : « Ὁ πανοῦργος σοφιστὴς Ἀστέριος. ὁ καὶ τῆς αἱρέσεως συνήγορος. » Ailleurs (*De Syn.*, 18) il le traite de πολυκέφαλος.

(3) Athan., *Orat. III c. Arian.*, 60.

(4) Jér., *De vir. ill.*, 94. Il reste de lui un fragment d'exposition du ps. IV (Montfaucon, *Nova Collect. Patr.*, I, p. 26-36).

Voici enfin, après qu'Eusèbe de Nicodémie a compris qu'il fallait abandonner des formules trop tranchantes (1) et a repoussé, par une pente insensible, le parti arien vers la doctrine orthodoxe, le groupe des Lucianistes intransigeants, dont les chefs sont Aétius et Eunomius.

Aétius n'est que le disciple des disciples de Lucien. Athanase d'Anazarbe lui apprend la grammaire. Antoine de Tarse lui explique les épîtres de Paul, Léontius d'Antioche lui fait connaître les prophètes, en particulier Ezéchiel. Dans sa vie errante, en même temps qu'il travaille de ses mains, tantôt artisan, tantôt serviteur à gages, il cultive la philosophie et la logique avec succès. Cet humble ouvrier est un terrible discoureur. Ses doctrines radicales et son exégèse imprudente le font chasser de toutes les villes où il s'arrête. Il n'en continue pas moins cette existence tourmentée, dévoré du besoin d'apprendre, âpre dans la discussion, allant au-devant des polémiques. Ses raisonnements sont si subtils, et ses conceptions si hardies, qu'on le surnomme l'athée (2). Et en effet, pour cette intelligence froide, toute saturée de logique, la théologie n'est plus qu'une suite de syllogismes, une τεχνολόγια (3).

A côté de ce rhéteur brillant et aventureux, Eunomius (4) joue un rôle quelque peu effacé. Si l'on en croit Socrate, il n'aurait été que le disciple, moins que cela, le secrétaire d'Aétius. On ne peut lui refuser, en tous cas, une sorte d'audace

(1) Les formules successives d'Antioche indiquent ce mouvement de retraite. La seconde formule, celle que l'on nomme Lucianiste, sans savoir jusqu'à quel point elle est de Lucien, accentue la divinité du Fils. La troisième condamne, avec Marcel et Sabellius, Paul de Samosate. Toutefois, les orthodoxes se dérobent à plusieurs reprises à ces tentatives de réconciliation et repoussent les Eusébiens ou semi-Ariens, dont l'un des chefs, à la mort d'Eusèbe, est Théodore d'Héraclée. Mais, lorsque Constant disparaît (350), les semi-Ariens l'emportent auprès de Constance. C'est alors que les Ariens stricts se séparent de plus en plus des Ariens modérés.

(2) Socr., *Hist. eccl.*, IV, 7. Epiph., *Haer.*, 76 (Migne, *Patr.*, 42), a conservé quelques-unes des thèses d'Aétius : Dieu seul ἀγέννητος, le Fils créature parfaite, mais créature, etc.

(3) Théodoret, *Haer. fabul. compend.*, IV, 3.

(4) Philostorgius, *Hist. eccl.*, III, 20 : « Καὶ συνέστην ἄμφω, ὁ μὲν διδάσκων, ὁ δὲ τοῖς ἱεροῖς μαθήμασι συνασκούμενος. » Cf. Socr., *Hist. eccl.*, IV, 7 : « Εὐνόμιος ὑπογραφεὺς γέγονεν Ἀετίου... Συνὼν δὲ αὐτῷ τὸν ἐκείνου σοφιστικὸν τρόπον ἐζήλωσε. » Cf. l'écrit de Grégoire de Nysse contre Eunomius et la réfutation par Basile de son Ἀπολογητικὸς.

réfléchie, une connaissance sérieuse des Ecritures, et une dialectique rigoureuse que n'avaient pas eue, au même degré, les Ariens de la première heure (1). Plus que les autres, il pénètre jusqu'au fond de la doctrine d'Arius. Et comprenant les difficultés inextricables d'une théorie qui s'appuie à la fois à droite et à gauche, sur Origène et sur Paul de Samosate, c'est à gauche qu'il incline résolument, c'est sur l'humanité du Christ qu'il insiste au détriment de sa divinité; c'est au nom seul du Christ des Evangiles qu'il veut baptiser. En un mot, il reprend la tentative de Paul, et pousse l'arianisme à ses conséquences extrêmes.

C'était le condamner à disparaître bientôt. La conscience chrétienne ne voulait pas de ces hardies négations : le sentiment religieux ne s'embarrasse pas de la logique; ce qu'il souhaite avant tout, c'est d'être satisfait. D'ailleurs, les controverses se compliquaient alors d'intrigues politiques et d'ambitions personnelles. Anoméens et semi-Ariens se disputaient l'appui de l'empereur, médiocre et vaniteux théologien; les premiers semblèrent d'abord l'emporter, et l'homme influent du parti, Eudoxius d'Antioche, obtint pour ses amis la plupart des évêchés d'Orient. Mais les semi-Ariens retrouvèrent bientôt la faveur impériale et firent exiler Eudoxius, Aétius, Eunomius et leurs partisans. C'est alors qu'Eudoxius, plus habile que droit, songea à désavouer Aétius et à faire admettre une formule équivoque que tous signèrent, mais qui n'était autre que l'arianisme déguisé. Cette diplomatie subtile suffit cependant pour gagner l'empereur, qui nomma Eudoxius à Constantinople, et donna Cyzique à Eunomius. Mais cette victoire précéda de peu la défaite définitive. Tous les modérés se groupèrent contre les Anoméens et les Homéens. Athanase opéra très habilement la concentration. Les Cappadociens donnèrent la nouvelle formule orthodoxe, moins rigide que celle de Nicée : une substance et trois hypostases. Valens lui-même contribua à unir plus étroitement ceux qu'il persécutait au hasard de sa haine aveugle. Et bien qu'Eudoxius et Acacius (2), ces derniers

(1) Il se distingue de plus par une certaine noblesse de caractère. C'est ainsi qu'il refuse de souscrire à la déposition de son ami Aëtius (Philostorgius, *Hist. eccl.*, VI, 3).

(2) Si l'on en croit Philostorgius (*Hist. eccl.*, IV, 12), Acacius contribua

débris de l'arianisme, eussent acquis toute la faveur du monarque, il n'en fut pas moins vrai, dès cette époque, qu'au point de vue dogmatique, la première école d'Antioche était finie.

Nous n'avons pas à apprécier, en ce moment, les résultats auxquels elle était arrivée. Nous n'avons voulu que donner la physionomie exacte de ce groupe turbulent, frondeur, ambitieux, qui eut à un haut degré tous les dons de l'esprit, sinon toutes les qualités du cœur. Les Lucianistes furent de brillants dogmaticiens et des dialecticiens rigoureux, parce que l'influence de la philosophie d'Aristote fut toujours grande dans l'école; mais, d'autre part, ils restèrent exégètes, même en prenant une part active aux controverses doctrinales de l'époque. C'est, en effet, sur les textes de l'Ecriture qu'ils appuient leurs affirmations dogmatiques. Mais ils ne s'en tiennent pas à cette exégèse décousue et quelque peu superficielle dont la tâche est surtout d'alimenter la polémique. En composant de nombreux commentaires aux livres sacrés (1), — et quelle que soit d'ailleurs la valeur propre de ces œuvres, — ils ont montré qu'ils savaient, au cours de leur vie inquiète, trouver des heures de silence et de paix pour approfondir cette Ecriture que Lucien leur avait appris à respecter et à aimer. Ils ont surtout montré qu'ils étaient profondément imprégnés de cet esprit historique dont la métropole de la Syrie fut le foyer, et que cet esprit, ils l'ont porté de l'exégèse dans la dogmatique. C'est, en effet, parce qu'ils ont entrevu le côté humain des Ecritures qu'ils ont opposé le Christ, être humain, personne morale, au Christ métaphysique d'Alexandrie. Bien qu'ils n'aient pas été toujours conséquents, en s'emparant, à l'exemple de Lucien, de la théorie d'Origène sur le Logos, il semble que cette opposition constitue le fond même de leur pensée. Qu'est en définitive la controverse arienne, considérée non historiquement mais logi-

largement à la déposition d'Aétius. C'était un homme énergique, habile, mais sans scrupules.

(1) Nous avons cité les commentaires d'Asterius (p. 25). Eudoxius composa, lui aussi, des commentaires. Eunomius composa sept livres de commentaires (épître aux Romains) dont Socrate (*Hist. eccl*, IV, 7) ne fait pas d'ailleurs grand cas. Nous avons vu avec quelle ardeur Aétius s'était adonné, sous divers maîtres, aux études exégétiques (p. 26). Acacius lui-même composa un commentaire de l'Ecclésiaste (Jér., *De vir. ill.*, c. 98).

quement, si ce n'est la lutte pour l'humanité du Christ ? La première école d'Antioche s'est risquée jusqu'à des exagérations compromettantes pour sauvegarder l'humanité. Nous allons voir que l'école de Diodore, bien que plus orthodoxe, — pour un temps du moins, — que celle de Lucien, a poursuivi le même but, avec la même méthode et dans le même esprit.

CHAPITRE III.

LA SECONDE ÉCOLE D'ANTIOCHE : DIODORE ET THÉODORE.

Si la méthode historique et grammaticale, que nous allons voir développée et appliquée par quelques-uns des hommes les plus remarquables de cette époque, reste la base commune aux deux écoles d'Antioche, il n'en est pas moins vrai que la seconde de ces écoles ne ressemble pas à la première, et qu'il y a une distance entre l'hérésie des Lucianistes et l'orthodoxie de Diodore, puisque Diodore et ses disciples combattent énergiquement la doctrine d'Arius. Cette distance n'est pas si grande qu'il le semblerait au premier abord ; nous montrerons, ainsi que nous le disions à la fin du chapitre précédent, qu'un fonds de préoccupations identiques subsiste sous les divergences doctrinales. C'est toujours l'esprit syrien qui domine, plus épris de réalité que d'abstraction, désireux de faire ressortir ce que le divin renferme d'humain. Il serait toutefois aussi faux de nier cette distance qu'il serait inexact de l'exagérer, car, en un demi-siècle, la perspective dogmatique s'est déplacée. La divinité éternelle du Logos n'est plus en discussion. Et cependant, avec la question des deux natures, c'est le même problème essentiel qui se pose, sous une forme un peu différente : le Christ est un être divin, mais comment et dans quelle mesure est-il en même temps humain ? La seconde école d'Antioche va prendre parti dans ce grand débat et mettre au service de sa dogmatique une exégèse véritablement élargie, débarrassée en partie du poids des erreurs anciennes.

Mais ce n'est pas sans transition que nous allons de Lucien et de ses disciples à Diodore et à Théodore. Avant d'en arriver aux chefs de la seconde école, il est un certain nombre de doc-

teurs que nous ne pouvons passer sous silence, parce que, imprégnés eux aussi, quoique à des degrés divers, de l'esprit d'Antioche, et nourris de sa méthode exégétique, ils ont été les précurseurs modestes de ces chefs.

Il faut citer en premier lieu deux hommes que nous avons déjà nommés, Théodore d'Héraclée et Eusèbe d'Emèse, qui prirent part aux luttes ariennes, mais sont tous deux en dehors du groupe des Lucianistes. C'est à tort, nous l'avons vu, qu'on a attribué tantôt à l'un, tantôt à l'autre, la fondation de l'école d'Antioche. Autant que nous pouvons en juger, ils ont cependant été l'un et l'autre des partisans de la méthode historique. Les détails nous manquent sur Théodore d'Héraclée. Nous savons seulement qu'il écrivit beaucoup de commentaires, précisément en se servant de cette méthode (1). Eusèbe nous est un peu mieux connu. Né à Edesse, ce foyer des fortes études exégétiques, il y fut élevé, puis voyagea. Aprés avoir visité Césarée, Alexandrie, il vint à Antioche. Il refusa la succession d'Athanase proscrit, et se contenta du petit évêché d'Emèse en Phénicie. C'était plutôt un savant qu'un homme de parti. Il préférait l'étude à l'action, et lorsque ses paroissiens, effrayés de ses connaissances scientifiques, le chassèrent de son diocèse, il se retira à Antioche où il finit tranquillement ses jours.

Eusèbe avait peu de goût pour les subtilités de la dogmatique, et la métaphysique d'Athanase ne le tentait pas plus que la dialectique d'Arius. Il fut, à en croire Jérôme (2), un écrivain élégant, un commentateur fécond, un polémiste infatigable. Dans les quelques interprétations qui nous ont été conservées de lui (3),

(1) Jér., *De vir. ill.*, c. 90 : « Theodorus... magis historicae intelligentiae (ἱστορικῆς διανοίας), edidit... commentarios in Matthaeum et in Joannem et in Apostolum et in Psalterium. » Théodoret, *Hist. eccl.*, II, 3, vante sa science et cite encore de lui des commentaires des Evangiles et de l'épître aux Galates. Cf. (*Corderii Catena graec. P. P. in Joan.*, 1630, p. 306, 320, 380) l'interprétation de quelques versets de Jean.

(2) Jér. (*De vir. ill.*, c. 91. Assemani, *Bibl. Orient.*, II, p. 28; III, P. II, p. 44) énumère ses œuvres, parmi lesquelles un commentaire des Galates, et dit de lui : « magisque historiam secutus, ab his qui declamare volunt studiosissime legitur. » Ce texte n'est d'ailleurs pas très clair (Cf. Diestel, *Gesch. des A. T.*, 1869, p. 127, n. 8).

(3) Ces fragments se trouvent dans le dial. III de Théodoret (Migne, *Patr.*,

nous voyons un exégète, au courant des traditions, des coutumes, qui fait un effort réel pour comprendre l'Ecriture et qui sait ce qu'exigent la grammaire et le bon sens (1). Si son exégèse n'a point été exempte d'erreurs, son éducation première l'a sans doute préservé des exagérations des Alexandrins. Quoi qu'il en soit, Diodore fut son disciple : c'est là la gloire la plus authentique d'Eusèbe.

Théodore d'Héraclée et Eusèbe d'Emèse occupent une place à part entre les deux écoles d'Antioche, bien que la christologie d'Eusèbe se rapproche déjà sensiblement de celle de Diodore (2). Au contraire, Eustathius de Sidé, au milieu des controverses ariennes, défend énergiquement la foi de Nicée. Evêque de Berrhoé en Syrie, il fut élevé, après le concile, où il semble avoir joué un rôle important (3), au siège d'Antioche. Honneur périlleux, car les Lucianistes ne lui pardonnèrent pas de s'être installé au foyer même de l'arianisme. Ils furent ses adversaires les plus implacables et l'enveloppèrent si bien de leurs intrigues qu'ils le firent déposer comme suspect de sabellianisme (4) et exiler en Thrace, où il mourut.

Nous avons ici un exemple frappant de cette hostilité dogmatique entre hommes dont la méthode est essentiellement la même, de cette lutte entre frères ennemis. Eustathius reconnaît la divinité absolue du Logos, et distingue en Jésus le Dieu et l'homme parfaitement homme (5) : d'où la haine des Ariens. Et d'autre part il nous reste de lui un petit chef-d'œuvre exégétique où il combat la méthode d'Origène, mieux que n'aurait pu

83), dans les *Fragmenta hexaplaria* de Montfaucon, dans la *Lipomanni Catena in Gen. et Exod.* Ils se trouvent rassemblés dans l'ouvrage d'Augusti (*Euseb. Emes. quae supers. opuscula graeca*, 1829). Augusti y a même joint des homélies qui n'appartiennent pas à Eusèbe (Cf. Thilo, *Ueber die Schrift. des Euseb. v. Alex. u. des Euseb. v. Emisa*, 1832).

(1) Voir en particulier interprétation de Jean XX, 1, 2, 3-7, 19, 20. — Gen., IV, 26; V, 5. — Lévit., XI.

(2) Habitation du *Logos* dans le corps de Jésus, impassibilité du *Logos*.

(3) Soz., *Hist. eccl.*, I, 2 : « Οἱ εἰς Νίκαιαν συνεληλυθότες, θαυμάσαντες τοῦ βίου καὶ τῶν λόγων Εὐστάθιον, ἄξιον ἐδοκίμασαν τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου ἡγεῖσθαι. »

(4) C'était l'accusation que les Ariens lançaient à tout orthodoxe. A l'égard d'Eustathius, ce n'était qu'un prétexte. Les vraies raisons étaient moins bonnes : « δι' ἄλλας οὐκ ἀγαθὰς αἰτίας » (Socr., *Hist. eccl.*, I, 24).

(5) Avec une âme humaine (Cf. dans Théodoret, dial. I, fragments de l'interprétation du ps. XV), ce que Lucien ne reconnaissait pas.

le faire aucun des Lucianistes (1). Par là sa place est marquée, et marquée au premier rang, dans l'école exégétique d'Antioche.

Nous ne saurions être aussi affirmatif à l'égard de Meletius et de Flavien. Tous deux sont connus, le premier pour avoir trompé l'espoir des Ariens et créé à Antioche le long schisme qui porta son nom, le second pour avoir dirigé l'Eglise pendant l'exil de Meletius. En dogmatique, ils appartiennent à la seconde école d'Antioche (2). Mais nous ignorons ce qu'ils furent comme exégètes. Leur grand mérite à nos yeux est d'avoir précédé immédiatement et, en quelque mesure, préparé les grands docteurs d'Antioche : Meletius eut Chrysostome pour disciple ; Flavien fut l'ami de Diodore et le maître de Théodore. Or c'est à Diodore et Théodore, en qui s'incarne l'école d'Antioche, que nous arrivons maintenant (3).

Il en est de Diodore comme de Lucien : nous pouvons mesurer sa valeur non pas à ses œuvres, — puisque presque rien ne reste de lui, — mais à l'influence profonde qu'il a exercée. Il y a d'ailleurs d'autres analogies entre ces fondateurs de deux écoles divergentes au sein de la même école. Nous retrouvons chez Diodore ce sentiment religieux qui fit de Lucien un martyr, cette intensité de vie que les Lucianistes remplacèrent par une souplesse toute mondaine. Diodore fut en effet un ascète (4), et, ce qui vaut mieux, un défenseur énergique de la foi de l'Eglise. Déjà, sous l'épiscopat de l'Arien Léontius, il rassemblait de

(1) Jér., *De vir. ill.*, c. 85 : « Exstant ejus volumina de animâ, de *Engastrimytho adversus Origenem*, et infinitae epistolae. » C'est ce *de Engastrimytho* sur lequel nous reviendrons dans la 2e partie de ce travail. On a souvent attribué à Eustathius des œuvres qui ne lui appartiennent pas (allocution à Constantin, commentaire sur l'Hexaemeron). Les fragments sont dans Fabricius-Harles, *Bibl. Graec.*, IX, p. 131 et suiv., et Gallandi, *Bibl. Patr.*, IV, p. 548-573.

(2) Cf. les fragments de Flavien épars dans l'Eranistès (Migne, *Patr.*, 83) : dial. I, p. 77, 100; dial. II, p. 204; dial. III, p. 304. C'est l'affirmation de l'ἐνοίκησις du *Logos* (αὐτὸς... οἰκοδομήσας τὸν ἑαυτοῦ ναόν, p. 77) et de la συνάφεια des deux natures.

(3) On compte parfois dans l'école d'Antioche Cyrille de Jérusalem (Hergenröther, *Die A. S.*, p. 17). Cyrille est évidemment un modéré, plus près d'Antioche que d'Alexandrie. Mais, à part quelques passages, vagues d'ailleurs (*Catéch.*, XIII, 9), il n'y a pas trace, dans ses *Catéchèses*, de la méthode d'Antioche. Tout au plus peut-on le louer de ne pas trop abuser de l'allégorie.

(4) Facundus Herm., *pro defens. tr. capit.*, IV, 2.

nuit les fidèles; Flavien l'aidait dans cette tâche périlleuse. Plus tard, pendant l'exil de Meletius, ils réunissaient la minorité persécutée, tantôt aux bords de l'Oronte, tantôt sur les montagnes voisines, jusqu'au moment où, les troupes ayant dispersé les assemblées, ils durent aller de maison en maison porter la consolation et l'espérance (1). On le voit, nous sommes ici en présence d'un caractère, en face d'une vie qui débute par l'accomplissement strict du devoir.

Après les souffrances vinrent les honneurs. Diodore fut élevé en 378 au siège de Tarse. Et ce prêtre énergique et pieux, en même temps qu'il devint le fondateur de la seconde école dogmatique d'Antioche, fut le continuateur de la méthode exégétique inaugurée par Lucien.

Diodore eut des maîtres. Nous en connaissons au moins un, Eusèbe d'Emèse (2). Nous ne savons point au juste ce que Diodore apprit de lui. Mais il se plut sans doute dans la compagnie de ce savant paisible, d'un tour d'esprit si original, et lui dut peut-être sa science encyclopédique, et cette aptitude à embrasser et approfondir tant de connaissances diverses. Nous voyons en effet par la longue liste de ses ouvrages, et encore cette liste est-elle incomplète, qu'aucun des grands problèmes discutés de son temps ne lui fut indifférent, ni inconnu (3). En dehors de la théologie proprement dite, il s'occupa de philosophie, d'astronomie, de physique. Il fut versé dans la littérature (4). Il combattit Porphyre, Platon, Aristote, les Ariens, les Apollinaristes. Il nous fait l'effet d'un homme d'une activité prodigieuse et d'un savoir universel.

(1) Théodoret, *Hist. eccl.*, IV, 22, rapportant ces circonstances, l'appelle « Διόδωρος μὲν ὁ σοφώτατός τε καὶ ἀνδρειότατος. »

(2) Jér., *De vir. ill.*, c. 119. On donne aussi parfois Silvain de Tarse comme maître de Diodore (en s'appuyant sur une lettre de Basile, II, ép. 244; Migne, *Patr.*, 32). Mais nous ne pouvons établir la part d'influence qui lui revient dans l'éducation de Diodore.

(3) Dans Fabricius-Harles, IX, 277-281, et Gallandi, *Bibl. Patr.*, VIII, 705 et suiv., se trouvent réunis les fragments de Diodore dispersés dans les ouvrages de Marius Mercator, Léontius de Byzance, et ailleurs.

(4) Il étudia à Athènes. L'empereur Julien l'accuse d'avoir puisé là des armes contre le paganisme (Facund. Herm., *pro defens. tr. capit.*, IV, 2. Gallandi, *Bibl. Patr.*, XI, p. 706). Aussi ne comprenons-nous pas bien pourquoi Jér. (*De vir. ill.*, c. 119) l'accusa d' « *ignorantia saecularium litterarum.* »

Cette activité, dirigée à la fois vers tant de buts, s'exerça pleinement dans l'exégèse et la dogmatique. Il avait composé des commentaires de l'Ancien et du Nouveau Testament (1) que les Ariens firent disparaître, ne se doutant pas que c'était, au point de vue exégétique, à leur cause qu'ils portaient ainsi préjudice. La méthode de Diodore est bien en effet la même que la méthode de Lucien, et, tandis que nous en sommes réduits, pour Lucien, à des hypothèses, quelques textes nous renseignent en toute certitude sur les procédés exégétiques de Diodore. Même en écartant, — pour y revenir plus tard, — les passages de Socrate et de Sozomène qui présentent au premier abord une certaine obscurité (2), il nous reste le témoignage de Diodore lui-même, qui déclare avoir de beaucoup préféré la méthode historique à la méthode allégorique (3). Cette affirmation si nette suffit à elle seule pour attester la valeur exégétique de Diodore.

Comme dogmaticien, Diodore combat l'arianisme avec acharnement. Pour lui, la pleine divinité du Logos ne fait aucun doute. Mais il est aussi l'adversaire des Apollinaristes. Apollinaire a établi la confusion des deux natures, ou plutôt laissé la divinité absorber l'humanité, en substituant dans la personne du Christ le Logos au νοῦς humain. Diodore, au contraire, distingue nettement entre le Logos et le fils de David, entre le temple et l'habitant céleste du temple : il ne veut pas confondre les deux natures. Nous verrons plus loin les avantages et aussi les dangers de cette dogmatique. Il nous suffit, pour le moment, de l'avoir indiquée, dans cette esquisse de l'œuvre considérable de Diodore. Reste à montrer comment, sur le fondement posé par lui, a bâti Théodore de Mopsueste, l'exégète le plus connu

(1) Jér., *De vir. ill.*, c. 119. Photius, *Bibl.*, c. 102 (Migne, *Patr.*, 103). Suidas (art. *Diodore*).

(2) Socr., *Hist. eccl.*, VI, 3. Soz., *Hist. eccl.*, VIII, 2. Nous examinerons ces deux textes avec soin, à cause du mot θεωρία dont il nous faudra déterminer le sens.

(3) Νικηφόρου σεῖρα, I, 524 (Lipsiæ, 1772) : « Εἰδέναι μεντοι αὐτοὺς ἀξιοῦντες ὅτι τοῦ ἀλληγορικοῦ τὸ ἱστροικὸν πλεῖστον ὅσον προτιμῶμεν. » Il est vrai que, d'après Théodoret (*Praefat in Cant.*, Migne, *Patr.*, 81), Diodore aurait interprété le Cantique πνευματικῶς, c'est-à-dire allégoriquement. Ce fait s'explique par une inconséquence dont aucun des docteurs d'Antioche, pas même Théodore, n'a su entièrement se préserver.

d'Antioche, l'un des Pères les plus marquants des premiers siècles.

Il semble bien, en effet, que Théodore ait été le représentant le plus parfait de l'école d'Antioche. celui qui, systématiquement et avec le moins de défaillances, a tiré des principes les conséquences qu'ils comportaient. Aussi les écrivains catholiques ont-ils commis une erreur et une injustice en rabaissant Théodore au profit de Chrysostome, en ne voyant chez le premier que l'exagération et la déviation d'une doctrine que le second aurait excellemment renfermée dans de justes limites. L'exposition détaillée des règles exégétiques et des opinions dogmatiques de Théodore suffira à montrer la pauvreté de cette critique et l'évidence de ce parti pris.

Théodore naquit et grandit à Antioche. La maturité précoce de Chrysostome exerça sur lui une influence décisive. Ce fut son ami qui le ramena, après une crise où se révèle un tempérament ardent et inquiet, au recueillement et à l'étude de l'Ecriture (1). Théodore se remit au travail avec ardeur, et, tout jeune encore, composa ses premiers commentaires. Bientôt aussi il entra dans la vie active, et fut, comme prêtre à Antioche, le collaborateur de Diodore et de Flavien. C'est là qu'il commença, à l'exemple de Diodore, contre les Ariens et les Apollinaristes, une polémique qui dura autant que sa vie (2). Il acquit rapidement, dans la ville et au dehors, une grande renommée. Porté au petit évêché de Mopsueste, en Cilicie, il fut plus heureux que Chrysostome et força le respect sans provoquer l'envie. Il mourut, vers 428, dans la paix de l'Eglise (3). Comme Diodore, il ne devait être déclaré hérétique qu'après sa mort.

(1) Lettre de Chrysost., « ad Theodorum lapsum » (Migne, *Patr.*, 47). L'authenticité de la seconde lettre est généralement contestée.

(2) Théodoret, *Hist. eccl.*, V, 39 : « Κατὰ πάσης δὲ φάλαγγος αἱρετικῆς ἀριστεύσας. »

(3) Nous ne voulons pas donner une biographie de Théodore et renvoyons aux nombreux articles ou écrits qui ont été publiés sur son compte, en particulier à l'ouvrage de Kihn (*Theodor v. Mopsuestia u. Junil. als Exeg.*). Assemani (*Bibl. Orient.*, III, 30), Mai (*Nov. Script. Vet. Coll.*, I, p. XX), Fabricius (*Bibl. Graec.*, X, p. 346-362) donnent la liste détaillée de ses ouvrages. Théodore fut un écrivain infatigable. Il publia à vingt ans environ son Commentaire des Psaumes. La légende lui attribuait μυρία βιβλία. Ebedjesû, dans le catalogue que donne Assemani, compte 41 volumes de commentaires, plus un grand nombre d'autres ouvrages dogmatiques ou de polémique. Encore ne mentionne-t-il pas tout. Ailleurs, en effet, Assemani

Théodore adopta complètement les idées et la méthode de Diodore. Le but poursuivi fut le même ; il y eut entre ces deux hommes étroite communion spirituelle. Toutefois Diodore paraît avoir été plus dogmaticien, Théodore plus exégète. C'est en tous cas à Théodore que le titre d'exégète κατ' ἐξοχήν fut donné ; c'est son souvenir qui se perpétua pendant des siècles dans les écoles nestoriennes. Et de fait, la hardiesse de sa critique est remarquable : il devance de beaucoup son époque ; les explications justes, en même temps que les détails précis abondent dans ses commentaires. Et l'on sent un grand respect et un grand amour pour l'Ecriture dans cette indépendance hardie avec laquelle elle est traitée. Avec Théodore, combien nous sommes déjà loin d'Origène ! L'idée de la révélation progressive de Dieu se fait jour ; les faits, les récits, les prophéties sont étudiés à la lumière de l'histoire. Et cependant Christ demeure le centre des Ecritures, le foyer où tout converge : la théorie ingénieuse et profonde du sens typique permet de sauvegarder la réalité de l'histoire sans exclure la réalité de la prophétie.

Qu'on nous comprenne bien ! Nous ne prétendons pas que chez Théodore tout soit parfait. Il a, lui aussi, ses hésitations, ses erreurs et même ses contradictions. On peut reprocher à son exégèse typologique de laisser subsister le double sens, ou de confiner parfois à l'allégorie. Mais si, au lieu de juger Théodore d'après les progrès et les résultats de l'exégèse moderne, on se reporte à l'époque où il a vécu, on songe aux conceptions fausses dont il a dû se délivrer, on ne peut qu'admirer l'indépendance de son jugement et la pénétration de sa pensée (1).

(*Bibl. Orient.*, II, p. 478) cite d'autres écrits conservés en syriaque dans des manuscrits de la Vaticane. Bornons-nous à nommer les œuvres les plus importantes, ou celles dont les fragments sont le moins incomplets : le Commentaire des douze petits prophètes (publié en entier par Wegnern d'après un codex de Vienne, et par A. Mai), les Commentaires de Job (2 livres dédiés à Cyrille d'Alexandrie), du Cantique, des Psaumes, des Romains ; dans les œuvres dogmatiques, le « de Incarnatione, » les livres « adversus Eunomium, » le « de Assumente et Assumpto » (le même sans doute que le « de Apollinario » cité par Facundus Herm., *pro defens. tr. capit.*, X, 1), enfin l'important ouvrage contre les défenseurs du péché originel. Les cinq livres « adversus allegoristas, » qui se confondent évidemment avec le « de Allegoria et historia adversus Origenem » (Facundus Herm., *pro defens. tr. capit.*, III, 6), méritent une mention à part. Ils devaient contenir les principes exégétiques de Théodore.

(1) Bien qu'en général on s'arrête longuement à Théodore, quand on s'oc-

Le même éloge convient, quoique à un degré moindre, au frère de Théodore, Polychronius d'Apamée; ces qualités précieuses étaient vraiment des dons de famille. Esprit curieux et original, Polychronius, sans être le servile imitateur de son frère (1), reste fermement attaché aux principes d'Antioche : il applique la méthode historique à l'interprétation des prophètes (2), et combat en Origène le père de l'allégorie. Comme Eusèbe d'Emèse, il semble avoir été un savant et un érudit. A coup sûr, si Théodore a été le grand exégète de l'école, Polychronius en est le philologue, car ses fragments (3) nous laissent entrevoir une connaissance réelle des questions historiques et archéologiques, de la vie, des coutumes, des mœurs juives et syriennes. Il paraît même avoir eu des notions d'hébreu assez précises, bien que restreintes, en quoi il est supérieur à son frère : tout autant de qualités qui durent rendre son exégèse singulièrement intéressante, et qui nous font vivement regretter la perte presque totale de ses commentaires. Tel qu'il se présente à nous, Polychronius ne nous apparait pas moins comme le digne émule, un peu trop négligé, de Théodore de Mopsueste.

Diodore et Théodore marquent l'apogée de la seconde école d'Antioche : aussi est-ce à dessein que nous les avons comme isolés dans un chapitre particulier. Ils ne sont pas les inventeurs de la méthode historique : avant eux, Paul de Samosate l'a pressentie, et peut-être appliquée ; Lucien et ses disciples s'en sont servis, le premier pour ses travaux critiques, les autres, pour les controverses dogmatiques. Mais, autant que nous pouvons le conjecturer, cette méthode est encore timide, hésitante ; elle est, chez les Lucianistes, plutôt utilisée par goût, par tour-

cupe de l'école d'Antioche, nous ne croyons pas nécessaire d'insister autrement dans cet aperçu dont le seul but est, nous le répétons, de fixer les faits principaux et les idées générales. Mais, en revanche, les principes de Théodore seront comme le pivot autour duquel tournera notre seconde partie.

(1) Les fragments du commentaire de Job le prouvent suffisamment.

(2) Par exemple, interprétation d'Ezéchiel, XXVIII, 2.

(3) Les débris des Commentaires de Daniel, Ezéchiel, Job, ainsi que du morceau sur les causes de l'obscurité des Ecritures, dispersés dans les Chaînes, se trouvent en grande partie cités et commentés par Bardenhewer (*Polychronius v. Ap.*), dont toutes les conclusions ne sont pas d'ailleurs à accepter.

nure spéciale d'esprit, nous dirions même par instinct, que conçue scientifiquement ; elle n'a pas pris conscience d'elle-même. Diodore et Théodore en ont fait, au contraire, une méthode scientifique. Ils ne se sont pas contentés de donner quelques règles plus ou moins vagues, ils ont eu le courage, et ceci est particulièrement vrai de Théodore, d'appliquer leur théorie, et de ne pas reculer devant des conclusions extrêmement audacieuses pour l'époque. C'est par là qu'ils sont les créateurs d'une science exégétique nouvelle. Pour la plupart de leurs devanciers, l'exégèse n'était qu'un moyen, une arme qu'on employait dans le combat pour la doctrine ; elle ne servait que la cause de la dogmatique. Avec eux, au contraire, elle gagne en indépendance et en dignité : elle étudie, analyse, prouve, décide, et lorsqu'elle aura, par exemple, démontré qu'il y a divers degrés d'inspiration dans les textes sacrés, ou que toutes les prophéties ne se rapportent pas directement à Christ, ou qu'un très petit nombre de psaumes sont messianiques, la dogmatique devra, tôt ou tard, reconnaître pour valables, ou du moins discuter, ces démonstrations. C'est toute une révolution qui se prépare, et dont la devise sera non plus : l'exégèse par la dogmatique, mais la dogmatique par l'exégèse, non plus : les textes interprétés d'après les doctrines, mais les doctrines établies d'après les textes.

Cette révolution, Diodore et Théodore l'ont commencée, mais ne devaient pas l'achever. Ils devançaient leur siècle et même bien des siècles. Leur époque n'était pas faite pour comprendre de savants et consciencieux exégètes ; au lieu de travaux critiques, on voulait des affirmations dogmatiques ; il fallait en finir avec ces longues controverses qui dataient de Paul de Samosate et d'Arius. La conscience chrétienne l'exigeait. Ceci nous explique pourquoi, dans l'école d'Antioche, la décadence fut aussi rapide qu'avait été brillant l'apogée, et pourquoi Théodore n'eut guère de successeurs dignes de lui.

CHAPITRE IV.

LA DÉCADENCE DE L'ÉCOLE D'ANTIOCHE. — PROLONGEMENT DE L'ÉCOLE DANS LES ÉCOLES SYRIENNES.

C'est avec Chrysostome que cette décadence commence (1). Chrysostome appartient à l'école d'Antioche ; mais il s'éloigne déjà de Théodore pour revenir à la méthode exégétique habituelle. Ce mouvement s'accentuera rapidement après lui.

Les écrivains catholiques, qui veulent faire de Chrysostome le véritable chef de l'école, le louent d'avoir atténué et tempéré Théodore. En réalité, en revenant vers les voies battues, il a affaibli et comme émoussé une méthode qui s'annonçait si originale et si féconde.

Bien qu'ils aient été condisciples et amis, Chrysostome et Théodore ne se ressemblent pas. Suivant leur tempérament particulier, ils se sont assimilé, de façon diverse, le même enseignement. Théodore est un exégète, un savant ; Chrysostome est, avant tout, un pasteur d'âmes. Le premier remue les idées, le second s'adresse aux foules. L'un est plus abstrait, l'autre plus édifiant. Ce qui a manqué à Chrysostome, ce n'est pas le talent, c'est le temps ; l'évêché de Constantinople ne laissait à son titulaire ni les mêmes loisirs ni la même quiétude que l'évêché de Mopsueste. Orateur populaire, bien que ses principes fussent, au fond, ceux d'Antioche, il devait inévitablement se rapprocher des idées et même des préjugés populaires. Sans doute, il cherche, lui aussi, à pénétrer l'Ecriture, il veut lui conserver son caractère humain. Il ne néglige ni la critique, ni

(1) Nous ne considérons naturellement Chrysostome que dans son rapport avec l'école d'Antioche. Le mot de décadence, que nous ne croyons pas exagéré, n'implique aucune idée défavorable à l'égard d'un homme dont la vie fut aussi belle que le talent.

l'histoire, ni la grammaire (1). Mais, d'autre part, les nécessités de la parole, de cette parole brillante et imagée, par laquelle il instruit et moralise, ne lui permettent pas de renoncer entièrement à l'allégorie. Il est vrai qu'il la limite, mais par là même il reconnaît sa légitimité. Il est vrai encore qu'il garde généralement la mesure (2), qu'il ne tombe pas dans les aberrations d'Origène, qu'il prête attention au contexte, qu'il donne de sages conseils, quitte à ne pas toujours les suivre lui-même (3). Cette grave concession n'en ouvre pas moins le chemin qui conduit tout droit à la méthode allégorique.

En exégèse, Chrysostome n'a donc plus déjà l'esprit scientifique d'Antioche. Quant à tout ce qui est dogmatique ou spéculation, il n'approfondit pas ; il repousse les discussions oiseuses (4). Sa doctrine reste à peu près celle de Théodore : affirmation de la séparation des natures et de l'unité de la personne, plénitude de la nature humaine. Mais ici encore, le relief manque : ni originalité, ni profondeur. Nous ne pouvons par conséquent que répéter ce que nous disions au début de ce chapitre : Chrysostome doit être compté dans l'école d'Antioche, mais en annonce le déclin.

Le même jugement peut être porté sur Théodoret, le disciple le plus remarquable de Théodore, avec certaines réserves pourtant, car, en dogmatique, il combat, à côté de Nestorius et de Jean d'Antioche, — plus heureux que le premier et plus énergique que le second, — pour la doctrine de l'école ; et en exégèse, il porte encore l'empreinte profonde de l'enseignement de son maître ; il est, à vrai dire, le dernier exégète d'Antioche. A ce titre, il nous paraît supérieur à Chrysostome, et si nous tom-

(1) Cf., pour le détail des exemples, Förster (*Chrysost. u. Sein. Verhältn. z. Ant. Schule*, p. 18-20, 42, 43).

(2) Le passage suivant, tiré de l'explication d'Esaïe, V, 3 (Migne, *Patr.*, 56), résume bien la conception moyenne de Chrysostome : « Τὸ πότε καὶ τίνα ἀλληγορεῖν χρὴ τῶν Γραφῶν, καὶ ὡς οὐκ ἐσμὲν κύριοι τῶν νόμων τούτων αὐτοί, ἀλλὰ δεῖ αὐτῇ τῇ διανοίᾳ τῆς Γραφῆς ἑπομένους, οὕτω τῷ τῆς ἀλληγορίας κεχρῆσθαι τρόπῳ... Καὶ πανταχοῦ τῆς Γραφῆς οὗτος ὁ νόμος, ἐπειδὰν ἀλληγορῇ, λέγειν καὶ ἀλληγορίας τὴν ἑρμηνείαν, ὥστε μὴ ἁπλῶς μηδὲ ὡς ἔτυχε τὴν ἀκόλαστον ἐπιθυμίαν τῶν ἀλληγορεῖν βουλομένων πλανᾶσθαι καὶ πανταχοῦ φέρεσθαι. »

(3) *In Math.*, hom. 2, hom. 3. *In Genes.*, hom. 61. *De Lazaro*, hom. 5 (Cf. Förster, p. 21 et suiv.).

(4) *De Incompr. Dei nat.*, hom. I, 4 (Migne, *Patr.*, 48) : « μανίας γὰρ ἐσχάτης φιλονεικεῖν εἰδέναι, τί τὴν οὐσίαν ἐστὶν ὁ θεός. »

bions dans l'erreur des écrivains catholiques qui considèrent Chrysostome et Théodoret comme les représentants les plus parfaits de l'école d'Antioche, nous n'hésiterions pas, malgré l'opinion de certains critiques (1), à donner la première place à Théodoret. Cependant, quelle différence déjà avec Théodore !

C'est la voie moyenne que suit prudemment Théodoret, entre les partis extrêmes, allégoristes ou judaïsants (or, parmi ces judaïsants, il semble bien que soit compris Théodore: le disciple renie le maître). L'indépendance scientifique, sans laquelle il n'y a pas de véritable exégète, lui fait défaut (2). Sans doute, il possède encore certaines des qualités de l'école d'Antioche : on sent chez lui la vitesse acquise, l'impulsion donnée. Il aime l'Ecriture : preuve en soit le soin avec lequel il en aborde les passages difficiles, dans ses *Quaestiones ;* il s'entoure de renseignements grammaticaux et philologiques ; il abonde en réflexions exactes et fines ; il fait précéder d'un argument historique chacune de ses interprétations des prophètes ; la préface de son *Commentaire des Romains*, — qui est une excellente et édifiante paraphrase, — renferme un intéressant essai de chronologie des épîtres Pauliniennes. N'aurait-elle produit que des exégètes comme Théodoret, notre école aurait donc beaucoup fait déjà pour la science exégétique. Que l'on mette, par exemple, en regard certaines interprétations de Théodoret et les interprétations correspondantes d'Origène, et l'on pourra nettement mesurer l'abîme (3). Nous voyons néanmoins que la méthode d'Antioche dévie, sans qu'il y ait, comme pour Chrysostome, l'excuse d'une prédication populaire. Les règles précises posées par Théodore se brouillent. Le sens caché est admis, le Cantique est expliqué au moyen de l'allégorie. En un mot, le mouvement de retraite s'accentue (4).

(1) Hornung, *De schola Antioch.*, p. 112 : « In Theodoreto Antiochenae scholae, si Chrysostomum non oblivisceris quasi principem, invenimus totum hujus characterem ac normam lucide expressam. »

(2) Mai, *Nov. script. Veter. Coll. VI, Prol.*, p. XVI, dit de lui : « Mopsuesteni adseclam, in prologis quandoque etiam plagiarium, sed neque acumine neque ubertate cum hoc comparandum.

(3) Par exemple *Quaest. in Num. XXII*, comparée à l'hom. VI, *In Numer.* d'Origène. Cf. encore Ps. XXI, v. 7, et Orig., *Selecta in Psalm. XVI.* On pourrait citer bien d'autres exemples.

(4) Le passage essentiel qui nous permet de juger la méthode de Théodoret

Et c'est alors une longue agonie qui commence. On peut encore citer quelques noms ; évidemment certains de ces hommes du cinquième siècle ont conservé, affaiblies et toutefois reconnaissables, les traditions d'Antioche. Mais la ressemblance se fait vague, on se trouve en présence plutôt de souvenirs effacés, que de principes précis. Parmi ces hommes, les uns, comme Nestorius, furent les victimes des luttes dogmatiques, et la controverse, plus que la science exégétique, les occupa. D'autres, réfugiés dans les cloîtres, loin des intrigues, abandonnèrent, en échange de la paix, l'indépendance de la pensée : il faut parcourir minutieusement leurs œuvres pour y trouver, ça et là, un pâle reflet de la méthode historique.

Tel est, en particulier, le cas pour Isidore et Nil. Tous deux sont moines. Isidore est célèbre par son ascétisme et sa piété (1). Il est, en quelque sorte, le directeur de conscience de son époque, et ses lettres (2) abondent en conseils moraux. Ce n'est qu'accidentellement, au hasard de sa correspondance, qu'il est exégète. On l'a compté, pour sa façon d'interpréter certains passages, tantôt parmi les plus habiles commentateurs (3), tantôt au nombre des allégoristes les plus outrés. Bien qu'exagérées, ces opinions extrêmes ont du vrai. Isidore demande qu'on étudie le contexte, qu'on ne fausse pas l'esprit de l'Ecriture en l'interprétant selon sa volonté propre (4) ; en cela, il est

se trouve dans son prologue des Psaumes (Migne, *Patr.*, 80) : « Διαφόροις γὰρ ἐντυχὼν ὑπομνήμασι, καὶ τοὺς μὲν εἰς ἀλληγορίαν μετὰ πολλῆς χωρήσαντας ἀπληστίας εὑρὼν, τοὺς δέ τισιν ἱστορίαις τὴν προφητείαν ἁρμόσαντας ὡς Ἰουδαίοις μᾶλλον τὴν ἑρμηνείαν συνηγορεῖν, ἢ τοῖς τροφίμοις τῆς πίστεως πανούργου, νενόμικα καὶ τούτων κἀκείνων τὴν ἀμετρίαν φυγεῖν. » Il abandonne évidemment Théodore. Cf. encore *Quaest. in Genes.*, *XXXIX*, où il repousse ces deux extrêmes : « Ἐγὼ δέ γε οὐδέτερον τούτων προσίεμαι. Τὸ μὲν γὰρ περίεργον, τὸ δὲ ἄγαν μυθῶδες. »

(1) Nicéphore, *Hist. eccl.*, XIV, 13, 30, 53. Niemeyer, *De Isid. Pelus. vita*, p. 16.

(2) Ces lettres furent vraisemblablement de vraies lettres et non des modèles de rhétorique. Voir dans Niemeyer la discussion à ce sujet (ouvr. cité, p. 42-50).

(3) Richard Simon, *Hist. crit. des princip. Comment. du N. T.*, p. 306. Rosenmüller, *Hist. interpr. libr. sacr...*, IV, p. 184.

(4) L. III, ép. 292 (Migne, *Patr.*, 78) : « Μηδὲ πρὸς τὸ οἰκεῖον βούλημα τὸν ἐκείνων νοῦν ἐκβιαζέσθαι. » Isidore critique aussi ceux qui rapportent à Christ toute l'ancienne Alliance, car ils fournissent ainsi des armes, dit-il, aux païens et aux juifs (L. I, ép. 106 ; II, ép. 195). Il fait preuve ici de plus de clairvoyance que Chrysostome et même que Théodoret.

bien de l'école d'Antioche. Mais, d'autre part, il use et abuse de l'allégorie (1) ; au fond, il n'appartient à aucun parti, ainsi qu'il le dit lui-même à certains de ses correspondants (2), disciples obscurs de Théodore, épars dans les monastères. Il vit dans une époque et dans un milieu où les préoccupations scientifiques font de plus en plus défaut. Quoi d'étonnant s'il manque de méthode et de sens critique, et s'il oscille constamment de Théodore à Origène ?

Avec Nil, nous descendons encore un degré. Il n'est plus question, même accidentellement, d'exégèse ; on ne cherche, dans l'étude de l'Ecriture, que l'édification. Si l'on ne trouvait dans ses Lettres une protestation isolée, mais énergique (3), en faveur du sens historique, il ne mériterait même pas d'être compté parmi les derniers représentants d'Antioche.

Après lui, nous entrons en pleine décadence et en pleine obscurité : nous sommes en présence d'hommes dont nous ignorons les œuvres, d'écrivains presque inconnus (4). Seul Cosmas jette, au sixième siècle, un peu d'éclat (5) sur la fin lamentable d'une école qui avait été si brillante et si prospère.

(1) Voir des exemples nombreux dans Niemeyer, ouvr. cité, p. 221-223.

(2) C'est ainsi que le presbytre Athanase (cf. Isid., l. II, ép. 81) blâme τοὺς τὰς θεωρίας ὑποφαίνοντας καὶ τὸ γράμμα εἰς τὸ πνεῦμα μεταῤῥυθμίζοντας. Isidore lui répond, ainsi qu'au presbytre Valentinien, qui a des craintes et des défiances à l'égard des allégoristes, l. IV, ép. 117 : « ἐγὼ δ' οὔτ' ἐκείνους αἰτιασαίμην, εἰ σοφόν τι ἐξευρεῖν ἐπαγγέλλονται, οὔτε σε, μὴ βουλόμενον, ἀλληγορεῖν ἀναγκάσαιμι (cf. l. III, ép. 19). »

(3) Migne, *Patr.*, 79. Nil s'adresse au presbytre Maxime, encore un partisan inconnu du sens historique, et le prie de ne pas croire : « ὅτι ἠθετήσαμεν τὸ γράμμα ἢ ἀπωσάμεθα τὴν ἱστορίαν. Μὴ γένοιτο. » Ce n'est là, malheureusement, qu'une vive lueur. Partout ailleurs, l'allégorie reprend ses droits.

(4) Nous citerons encore, dans la lignée intellectuelle de Chrysostome, l'ermite Marc, Victor, prêtre d'Antioche, dont il reste un commentaire de Marc, Cassien, le fondateur de monastères, et peut-être Proclus, patriarche de Constantinople. Chez d'autres, nous retrouvons plutôt l'influence de Théodore : tels sont Aquilinus, auteur d'un commentaire de Matthieu et de Jean, Basilius, prêtre d'Antioche, dont Photius écrit (*Cod.*, 42, 95, 107 : « Διόδωρον δὲ καὶ Θεόδωρον ἐπιγράφεται πατέρας ; » Théodule : « discipulus Theodoris (Assemani, *Bibl. Or.*, III, I, p. 37); dont Gennadius (*Lib. de script. Eccles.*, 91) cite un *De Consonantia divinae Scripturae.* On lui attribue aussi un *De Proprietatibus Psalm. David. reg.*

(5) C'est évidemment le plus remarquable des disciples indirects de Théodore. On dirait que revit en lui l'esprit original et curieux d'Eusèbe d'Emèse. Outre sa Cosmographie et ses Tables astronomiques, il composa

Pour expliquer la rapidité de cette fin, il convient maintenant de jeter un regard en arrière, non pour raconter tout au long, mais pour esquisser les phases principales de la controverse nestorienne et de la lutte qui suivit. Cette controverse et cette lutte intéressent notre sujet, non pas surtout parce que Nestorius avait été le disciple de Théodore, mais parce que c'étaient les principes dogmatiques d'Antioche qui se trouvaient compromis dans cette grande querelle.

On connaît l'origine du débat. Nestorius avait protesté et fait protester contre le titre de θεοτόχος donné à Marie : il y avait là, d'après lui, matière à équivoque ; pour Antioche, en effet, Marie ne pouvait être que la mère de l'homme dans lequel avait habité le Logos. Aussitôt, les moines, guidés par l'évêque d'Alexandrie, soulèvent le peuple. Il y avait, entre Alexandrie et Constantinople, une vieille rivalité dont Chrysostome avait déjà été la victime. Les évêques d'Alexandrie, qui régnaient sur l'Egypte, voyaient avec déplaisir se dresser en face d'eux l'évêque d'une ville sans passé, soutenu par la cour impériale. Des intérêts humains, et très humains, étaient en jeu (1). Il n'en est pas moins certain que la lutte vint aussi de divergences dogmatiques profondes. On maintenait, à Alexandrie, la nécessité de l'union des deux natures dans un intérêt religieux ; à Antioche et à Constantinople, on affirmait la nécessité de la séparation dans un intérêt moral (2). Théophile avait vaincu Chrysostome. Cyrille (3) combattra la dogmatique d'Antioche en la personne de Nestorius.

un Commentaire du Cantique et une Explication des Psaumes. Pour lui, comme pour Théodore, toute l'Ecriture converge vers Christ (*Cosmogr.*, l. V, par. 219, 221), mais quatre psaumes seuls (II, VIII, XLIV, CIX) sont entièrement messianiques. Tous les autres se rapportent directement à des personnages ou à des faits historiques (*Cosmogr.*, V, par. 227-229). Il admet, lui aussi, le sens typique : Jonas préfigure ἔργῳ καὶ τύπω (*Cosm.*, V, par. 232) la résurrection du Christ.

(1) Cf. Harnack, *Dogmengesch.*, II, p. 348-354, où le côté politique des controverses nestorienne et eutychéenne est remarquablement exposé.

(2) Cf. Herzog, *Real Encycl.*, art. *Nestorius* (Möller).

(3) Chose curieuse, et que nous avons déjà vue à propos des Ariens et de Diodore et ses successeurs ! L'ennemi acharné de l'école d'Antioche, Cyrille, lui appartenait presque par son exégèse. Théodore lui avait dédié son Commentaire de Job. Le passage du Commentaire de Cyrille, *In Oseam*, I, v. 3 (Migne, *Patr.*, 71), ne laisse aucun doute : « Οὐδεὶς ἡμᾶς ἀναπείσει λόγος παραιτεῖσθαι τὸ Γράμμα, καὶ τῆς ἱστορίας τὸ εἰκαῖον καταψηφίζεσθαι, καὶ αὐτοῦ τοῦ

Nestorius ne tarda pas à succomber, non sous les anathèmes (1) de Cyrille, mais sous ses manœuvres habiles. Car les rôles étaient maintenant renversés, et c'étaient les orthodoxes qui avaient hérité de la souplesse, de l'habileté, de l'esprit d'intrigue des Lucianistes. Le concile d'Ephèse (431) marqua la première victoire du parti alexandrin. Théodoret et Jean d'Antioche n'osèrent pas soutenir jusqu'au bout Nestorius. On essaya, en 433, d'une formule de concorde; on exila les Nestoriens rigides qui ne voulurent pas la signer, comme on avait exilé Nestorius (2). Mais la querelle s'envenima au lieu de s'éteindre. Car ce n'étaient pas seulement des hommes, c'étaient des dogmatiques opposées qui se trouvaient en présence : aussi Nestorius une fois disparu, ses adversaires s'attaquèrent-ils aux morts, aux véritables chefs de l'école d'Antioche, à Diodore et Théodore, en qui ils virent, — un peu tard, — de dangereux hérétiques. Théodoret eut, cette fois, le courage de les défendre dans un écrit habile et documenté, l'*Eranistès*, où il exposait, en la groupant sous trois chefs (ἀτρεπτός, ἀσύγχυτος, ἀπαθής), les points principaux de la dogmatique d'Antioche. Il fut aidé et soutenu par Ibas d'Edesse (3), partisan aussi ardent de Théodore que son prédécesseur Rabulas l'avait été de Cyrille. Mais les Alexandrins continuèrent leur politique d'intrigues, et dans la controverse eutychéenne, Dioscure acquit, par sa brutalité et sa fourberie, une triste célébrité : Flavien de Constantinople, encore un modéré dans le sens d'Antioche, fut sa victime.

πράγματος καθορίζειν τὸ ἀκαλλὲς, καὶ οἴεισθαι κατά τινας μὴ οὕτως πεπράχθαι, μήτε μὴν παρειλῆφθαι πρὸς γάμον. » Il s'indigne contre ceux qui, ne croyant pas à la réalité de ce fait, veulent voir dans la femme que prit Osée le type de l'âme. Il admet bien deux sens, le sens historique et le sens typique. Mais il pose d'abord le sens historique (Cf. le prologue du *Glaphyror. in Genesim lib.* Migne, *Patr.*, 69). Nous verrons plus loin que ce que nous disons de Cyrille pourra être dit aussi d'Apollinaire.

(1) Nestorius et Théodoret avaient répondu aux douze anathèmes de Cyrille.

(2) Cette condamnation, qui frappe successivement les chefs ou les représentants des partis extrêmes (Arius, Athanase, Aétius, Nestorius, bientôt Eutychès, plus tard Dioscure), est un fait qui mérite attention : c'est ainsi que l'évolution dogmatique suit une voie moyenne, aidée en cela par les concessions réciproques que se font les politiques ou les timides de tous les partis.

(3) Dans sa lettre à Maris, qui devait le faire condamner à côté de Théodore et de Théodoret.

Le concile d'Ephèse de 449 marqua l'apogée de la puissance de l'évêque d'Alexandrie ; mais les yeux s'ouvrirent enfin. L'évêque de Rome, qui lui avait jusqu'ici complaisamment servi d'auxiliaire dans sa lutte contre Constantinople, reconnut en lui un redoutable adversaire et s'allia à l'empereur pour le combattre. Au concile de Chalcédoine, contre-partie de celui d'Ephèse, les Alexandrins furent vaincus, et l'on exila Dioscure. Théodore, Théodoret et Ibas furent reconnus orthodoxes. Néanmoins la dogmatique d'Antioche n'avait ni les sympathies du peuple ni celles de la majorité des évêques. Les hommes furent absous, la doctrine restait condamnée ; Théodoret fut obligé de rejeter expressément les erreurs de Nestorius et d'adopter les formules mitigées du concile (1).

Un siècle plus tard allait survenir la condamnation complète. La période qui s'étend du concile de Chalcédoine au concile de Constantinople voit le triomphe du monophysisme. La foule qu'excitent les moines ne tient pas compte des décrets de Chalcédoine. Les empereurs interviennent vainement dans le débat, et leurs tentatives ne font qu'irriter les esprits au lieu de les calmer. L'Henoticon de Zénon (482) provoque un schisme entre Rome et Constantinople, mais l'hérésie monophysite n'est pas affaiblie. Justinien veut enfin mettre un terme à ces longues années de troubles ; pour gagner les monophysites il frappera, sur les conseils intéressés de quelques évêques (2), la mémoire et les œuvres des représentants d'Antioche.

L'empereur trouva en Léontius de Byzance un auxiliaire dévoué. Léontius, pour avoir penché quelque temps vers le nestorianisme, connaissait à fond les écrits de Diodore et de Théodore (3). Il lui fut facile d'y trouver les doctrines qui étaient devenues des hérésies, et de faire interpréter les décisions de Chalcédoine dans le sens de la dogmatique d'Alexandrie. Le

(1) Dans la 8e session (Mansi, *Conc. Coll.*, VII, p. 185). Cf. Harnack, *Dogmengesch.*, II, p. 370.

(2) Ce fut surtout l'évêque de Césarée, Théodore Askidas, qui poussa Justinien dans cette voie (Cf. Loofs, *Leontius v. Byzanz*, p. 287). Il est juste de dire qu'en effet les monophysites avaient été particulièrement irrités de l'article du décret de Chalcédoine, qui reconnaissait l'orthodoxie de Théodore, Ibas et Théodoret.

(3) Aussi son *Contra Nestor. et Eutych.* (Migne, *Patr.*, 86) est-il à consulter pour les nombreuses citations qu'il emprunte à ses adversaires.

débat était clos désormais et, bien que les principes de Théodore de Mopsueste eussent encore, dans les couvents, de nombreux adeptes (1), la volonté de l'empereur trancha définitivement la querelle : le décret des trois chapitres (543) condamnait explicitement les ouvrages de Théodore, les écrits de Théodoret contre Cyrille, la lettre d'Ibas à Maris, c'est-à-dire la dogmatique d'Antioche dans ses représentants les plus en vue (2).

L'Orient se soumit sans protestation à ce décret. Seules, quelques églises d'Occident, en particulier les églises du nord de l'Afrique, qui gardaient encore certains vestiges de leur ancienne indépendance, osèrent s'indigner. Facundus d'Hermiane se fit l'interprète de cette indignation dans l'ouvrage qu'il intitula : *Pro defensione trium capitulorum*..., et qu'il adressa à Justinien. Le titre seul était déjà un acte de courage, et le livre valait le titre. Dans un langage mesuré mais énergique, dans une argumentation serrée, Facundus démontrait l'inanité des accusations portées contre les Antiochiens, et faisait très finement remarquer que leur condamnation impliquait la condamnation du concile de Chalcédoine qui les avait absous. Mais un tel plaidoyer n'était pas fait pour convaincre celui qu'on a ingénieusement nommé le Dioclétien de la théologie et le Constantin de la scolastique (3). Le cinquième concile œcuménique (553) confirma simplement le décret des trois chapitres. Pour la science et la théologie grecques, l'Ecole d'Antioche ne comptait plus. Seules les écoles syriennes allaient, pendant des siècles, conserver bien affaiblis ses principes et ses traditions.

Il nous faut ici revenir en arrière et, pour jeter un coup d'œil d'ensemble sur ces écoles dont l'histoire est liée par bien des points à l'histoire de l'Ecole d'Antioche, voir ce qu'elles étaient bien avant la controverse nestorienne, du temps même de Lucien et d'Arius.

On se souvient que Lucien fréquenta la première école d'Edesse, et qu'après lui Eusèbe d'Emèse y fut élevé. Il existait à côté d'Edesse un autre centre intellectuel important : c'était Nisibe. C'est là que vécut d'abord et qu'enseigna Ephrem (4).

(1) Loofs, *Leont. v. Byz.*, p. 274-297, 304.
(2) Mansi, *Conc. Coll.*, VIII, p. 242.
(3) Harnack, *Dogmengesch.*, II, p. 397.
(4) Benattibus, *Nomoc. arab.*, fol. 129 : « Jacobus sanctum Ephraemum

Il vint s'établir à Edesse après la prise de Nisibe par les Perses (338), et y fonda la seconde école d'Edesse.

On rattache souvent Ephrem à l'école d'Antioche. Ephrem, en effet, a été un exégète ; il a commenté l'Ecriture (1) ; il a subi l'influence des écoles juives de la Mésopotamie (2). Il a probablement connu par les Cappadociens les œuvres d'Origène. De plus, il avait beaucoup voyagé et observé, recueilli les vieilles traditions et les anciennes coutumes. Il eut enfin, comme Eusèbe d'Emèse, un goût très vif pour les sciences naturelles. C'étaient là tout autant de points de contact avec Antioche. Mais il ne connut pas les recherches hardies d'une exégèse indépendante. S'il reproche aux allégoristes leur interprétation des six jours de la création (3), il trouve d'autre part un double sens dans l'Ecriture (4). Sans rejeter absolument le sens historique, il s'en tient surtout au sens spirituel. La distinction entre l'ancienne et la nouvelle Alliance, critère infaillible d'après lequel on peut juger de la valeur d'un exégète des premiers siècles, disparaît pour lui, ou peu s'en faut : tout se rapporte à Christ soit directement dans les prophéties messianiques par exemple, soit indirectement au moyen du sens allégorique. Aussi trouvons-nous chez Ephrem de curieuses hésitations (5) et de surprenantes allégories (6). En définitive, Ephrem est beaucoup plus près d'Origène que de Lucien. Il est en dehors du mouvement d'idées que nous étudions et, s'il semble y avoir parfois entre lui et les représentants de notre école une certaine pa-

Nisibi constituit Syriacae linguae magistrum : quumque Persae illuc invasissent, Edessam petiit Ephraemus, ibique mansit omnibus diebus vitae suae, scholamque erexit quae post eum duravit » (Cf. Théodoret, *Hist. eccl.*, II, 30. Assemani, *Bibl. Or.*, I, 17).

(1) Il reste, en syriaque et en arménien, un certain nombre de ces commentaires.

(2) Cf. Lengerke, *De Ephraem. Syr. Arte herm.*, ch. I.

(3) Id., *ibid.*, p. 121.

(4) Id., *ibid.*, p. 131. Es., XXV, 7 : « ...sensus spiritualis historicum usque perficit. »

(5) C'est ainsi que dans Es., IX, Ephrem rapporte le 1er verset à Christ. le 3e et le 4e soit à Ezéchias, soit à Christ, le 5e à Christ, le dernier mot du v. 5 à Ezéchias, etc. Cf. l'interprétation de Zach., XII, 1-9.

(6) Lengerke, ouvr. cité, ch. IV, donne une foule d'exemples de ces explications allégoriques : Eve préfigure Marie, l'arche de Noé l'Eglise ; Sisara, le diable, qui est l'*intellectualis Sisara* ; la fenêtre de Rahab est *mysterium libertatis animae*, etc.

renté, cela s'explique par les sources communes auxquelles ils ont puisé et par cette tournure particulière de l'esprit syrien que nous avons déjà essayé de caractériser.

Tout comme Lucien, Ephrem fut chef d'école. Il eut en Barsumas, Ibas, Maris, Narsès, Mar-Abas, pour ne citer que les plus connus, de remarquables successeurs. Mais avec eux, l'école d'Edesse inclina toujours plus vers l'école d'Antioche. Le nestorianisme fut le terrain de jonction.

Rejeté peu à peu du reste de l'empire, c'est en Syrie et en Perse (1) que le nestorianisme se réfugia et prospéra : les persécutés devinrent à leur tour persécuteurs. Barsumas, soutenu par les rois perses, fit massacrer des milliers de chrétiens. Ibas lutta pour la même cause, mais non avec les mêmes armes. Admirateur de Diodore et de Théodore, il fut un des premiers à les faire connaitre aux églises syriennes ; avec deux collaborateurs, Cumas et Procus, il traduisit en syriaque les écrits de Diodore et les œuvres d'Aristote. Lorsqu'il fut élevé au siège d'Edesse, il rétablit l'école que Rabulas, dans sa haine contre le nestorianisme, avait renversée. Enfin il joua un rôle actif dans les controverses dogmatiques, et nous avons vu que sa lettre à Maris, chaude apologie en faveur de Théodore, fut condamnée dans le décret de Justinien. Avec lui, la fusion des deux écoles était un fait accompli, ou plutôt l'école d'Antioche se continuait dans l'école d'Edesse. L'audace exégétique de Théodore avait séduit les docteurs syriens, auxquels Ephrem avait laissé une doctrine et une méthode peu précises. Théodore devint dès lors le grand exégète des Nestoriens. L'école d'Edesse, dont la décadence fut rapide sous le successeur d'Ibas, disparut par ordre de l'empereur Zénon. Mais la renommée de Théodore ne fit que s'accroître. Si on ne le commentait plus à Edesse, on l'interprétait encore à Nisibe, où Narsès, l'un des derniers maîtres d'Edesse, avait en 489 transporté l'école. On ne jura plus que par lui (2) ; son nom était sans cesse invoqué,

(1) A côté de l'école syrienne d'Edesse, il y avait aussi une école perse ; dès 431, elle passa, elle aussi, au nestorianisme. Pour tout ce qui concerne la seconde école d'Edesse, cf. Assemani, *Bibl. Or.*, III, I et II, *passim*.

(2) Diodore, Théodore, Nestorius étaient honorés comme des saints : « Commemoratio... sancti Diodori, sancti Theodori, et sancti Nestorii » (Assemani, *Bibl. Or.*, III, II, 73). Mais Théodore restait le plus considérable

ses œuvres traduites, ses adversaires maudits. Cette admiration exclusive se transmit de siècle en siècle, et tua toute originalité chez les docteurs syriens. L'école de Nisibe retrouva cependant au sixième siècle un peu de vie et d'éclat sous quelques-uns des successeurs de Narsès, Mar-Abas (1), Paul (2), Hanan (3). Mais après eux le niveau des études baïssa. Au lieu d'étudier les textes sacrés, on se borna à les commenter. Les scribes remplacèrent les savants. Au milieu du neuvième siècle, le patriarche Sabarjesu essaya de rétablir un programme d'études (4), où la première place était conservée aux œuvres de Théodore. Mais la tentative fut vaine. Par la disparition successive des écoles syriennes, l'école d'Antioche, qui s'était si longtemps survécue, s'éteignait définitivement, non cependant sans avoir légué à l'Occident quelques-uns de ses principes, et cela par l'entremise de deux hommes, Cassiodore et Junilius.

Cassiodore avait été frappé de l'organisation de l'école de Nisibe, et de l'enseignement qui s'y donnait. Il aurait voulu

des trois. Mar-Abas, can. 40 (Assemani, *Bibl. Or.*, III, I, p. 84) : « in expositione autem Scripturarum, sanctum Theodorum sequimur. » Jesusabus, can. 2 : « qui vero iis (les commentaires de Théodore) contradixerit, alia scripta amplexus, anathema sit. » Sabarjesû : « Commentariis igitur Commentatoris magni omnino inhaerendum. »

(1) Mar-Abas composa de nombreux commentaires (Genèse, Psaumes, Proverbes, Romains, Hébreux). Il traduisit l'Ancien Testament en syriaque. Il s'enfuit de Constantinople, plutôt que de renier Diodore, Théodore et Nestorius. Il s'occupa aussi de l'école de Modaïna, fondée après la ruine de l'école d'Edesse, et qui, moins importante que celle de Nisibe, était dirigée d'après les mêmes principes.

(2) C'est par lui, nous allons le voir, que les idées de Théodore parvinrent à l'Occident.

(3) Hanan eut, dit-on, jusqu'à 800 élèves. Il semble n'avoir pas été l'imitateur servile de Théodore, car certains de ses Commentaires furent rejetés par Sabarjesû, précisément parce qu'ils ne correspondaient pas à l'interprétation du maître (Assemani, *Bibl. Or.*, III, I, 81, 82).

(4) « Juxta antiquum morem » (cf. Assemani, *Bibl. Or.*, III, II, p. 943). Dans les diverses écoles, la lecture et l'explication des Ecritures étaient à la base de l'enseignement. Le canon de Nisibe (Assemani, *Bibl. Or.*, III, II, p. 928) établissait un cycle de trois années (Lettres de Paul et Pentateuque, Psaumes et prophètes, autres livres de l'Ecriture). Sabarjesû changea quelque peu l'ordre, et joignit, comme livres d'études, les Commentaires de Théodore, les œuvres de Hanan, de Paulus, de Barsumas. On étudiait aussi Aristote, traduit par Ibas. L'influence d'Aristote, souveraine dans la première école d'Antioche, visible encore dans la deuxième, a persisté dans les écoles nestoriennes.

établir à Rome, de concert avec le pape Agapet, une école qui aurait pris à la fois pour modèle et l'école nestorienne (1) et l'ancienne école d'Alexandrie. Toutefois, nous n'avons pas d'autre preuve certaine de l'impression produite sur Cassiodore par les doctrines de Nisibe, héritière d'Antioche.

Il en est tout autrement de Junilius (2). Ce serviteur de Justinien, auprès de qui il occupait une situation importante, aimait passionnément la théologie, et c'est sur la demande d'un de ses compatriotes, l'évêque africain Primasius (3), qu'il se décida à écrire et à publier ses *Instituta Regularia divinae legis*. Junilius, qui avait séjourné à Nisibe, attiré peut-être par la réputation de son école, avait été vivement frappé de l'enseignement de Paul de Nisibe, et avait noté quelques-unes des règles que Paul transmettait à ses disciples. Ce sont ces règles, sorte de manuel de théologie biblique, que reproduit l'ouvrage de Junilius; et ces règles sont elles-mêmes un écho lointain des théories de Théodore, si bien que nous retrouvons dans Junilius l'empreinte, encore reconnaissable, de l'école d'Antioche.

Or, ces *Instituta* furent fort étudiées au moyen âge, et c'est par elles que quelques pâles reflets de la méthode d'Antioche purent parvenir aux docteurs de l'Occident. Dans quelle mesure ces faibles semences furent-elles fécondes, et contribuèrent-elles à la transformation exégétique du seizième siècle? Il nous est impossible de le dire. Mais ce que nous savons, c'est que les idées ne meurent pas. Ensevelies pendant des siècles, elles finissent toujours par éclore, plus puissantes et plus hardies. La méthode exégétique et critique, dont la Syrie fut le berceau, parut anéantie sous les controverses dogmatiques. Nous croyons cependant, même sans preuve certaine, précisément parce que l'idée est chose éternelle, que c'est elle qui, en frayant une voie nouvelle, a rendu non seulement à l'exégèse orientale, mais, en quelque mesure, à la science exégétique,

(1) Car il s'agit évidemment de cette école nestorienne, et non pas d'une école juive (Cf. Kihn, *Theod. v. Mops. u. Junil.*, p. 210, n. 1).

(2) Pour le détail, nous renvoyons à l'étude très remarquable de Kihn dans l'ouvrage cité plus haut.

(3) Primasius était de ces Africains qui, à la suite de Facundus d'Hermiane, avaient refusé de souscrire à la condamnation de Théodore, Théodoret et Ibas. Plus tard il se laissa séduire, croit-on, par la promesse d'un évêché.

conscience de son rôle et de sa dignité, et l'a libérée du joug despotique de la dogmatique ; et que, par conséquent, l'œuvre de Lucien, de Diodore, de Théodore, pour ne parler que des chefs des deux écoles d'Antioche, peut et doit être critiquée, mais, même de nos jours, ne doit être ni rabaissée ni méconnue.

DEUXIÈME PARTIE

LES PRINCIPES DE L'ÉCOLE D'ANTIOCHE

Dans l'aperçu historique que nous avons tracé plus haut, nous n'avons mentionné les principes et les doctrines qu'autant qu'il le fallait pour marquer à chacun des hommes dont nous avons parlé la place exacte qui lui convient. C'est ainsi que nous avons été conduit à distinguer, sous une tendance exégétique commune, deux directions ou plutôt deux degrés dans la dogmatique d'Antioche. Il nous reste maintenant à grouper les détails, de façon à donner une idée d'ensemble des principes, à montrer l'unité essentielle persistant sous les divergences que nous avons signalées.

Cette unité, — dont les Antiochiens eux-mêmes n'avaient pas conscience, — elle est, nous l'avons déjà dit, dans la recherche attentive du côté humain, soit dans les Ecritures, soit dans la personne du Christ. Sans doute, cette recherche n'a point été exempte d'erreurs, de défaillances, de contradictions. Aussi, encore une fois, n'est-ce pas du point de vue des résultats acquis par la science moderne qu'il faut la considérer. Nous devons bien comprendre ce qu'a voulu l'école d'Antioche : défendre, avec une méthode nouvelle, l'humanité de la Bible et l'humanité du Christ compromises par Alexandrie. Il nous reste maintenant à montrer la valeur de cette méthode et l'originalité de ces revendications. Nous le ferons en étudiant successivement, dans leurs traits généraux, l'exégèse et la dogmatique d'Antioche.

CHAPITRE PREMIER.

L'EXÉGÈSE.

L'école d'Antioche, bien qu'ayant eu des vues dogmatiques très arrêtées (1), a été avant tout, nous l'avons vu, une école exégétique. Il faut donc que nous analysions d'abord ses principes exégétiques, en examinant les matériaux que ses représentants ont eus à leur disposition, la méthode dont ils se sont servis, enfin les résultats importants auxquels ils ont abouti.

I. — *Les matériaux.*

Pour si fantaisiste que soit l'exégèse d'Origène, nous devons reconnaître la valeur considérable de son œuvre critique. Ses Hexaples ont rendu possible une science nouvelle; ses connaissances historiques et philologiques ont été très étendues; il a su, en particulier, l'hébreu mieux que ne le surent jamais ses contemporains.

Il faut l'avouer, au point de vue des connaissances auxiliaires, les docteurs d'Antioche n'ont ni surpassé, ni même égalé Origène. Quoiqu'on en ait dit, ils n'ont pas connu l'hébreu, qui reste pour eux, comme pour la plupart des Pères, une *terra incognita*. Lucien avait-il fait sa recension des Ecritures d'après l'original? quelques textes le laisseraient supposer (2), mais la

(1) Quelle école pouvait alors, et d'ailleurs peut maintenant encore se passer de dogmatique?

(2) Théodoret (Migne, *Patr.*, 84, p. 81), par exemple, compte la revision de Lucien comme une 7e version, les 6 autres étant réunies dans les Hexaples, et ajoute, à propos de Lucien : « ὅστις καὶ αὐτὸς ταῖς προγεγραμμέναις ἐκδόσεσι καὶ τοῖς Ἑβραϊκοῖς ἐντυχών. » — Suidas (art. Λουκιανός) croit que Lucien connaît l'hébreu; Hergenröther (*Die A. S.*, p. 11) de même.

question n'est point encore résolue. Il semble qu'il se soit borné à corriger les LXX en comparant entre elles les autres versions. Il se pourrait toutefois que, contemporain d'Origène, il se fut mis à étudier l'hébreu, — comme l'avait sans doute fait Dorothée, — à cette époque où les travaux du maître avaient dû provoquer l'enthousiasme et enflammer le zèle. Mais il serait bien téméraire de lui attribuer, sur de simples hypothèses, une connaissance sérieuse qui fit défaut, nous le répétons, à la plupart des hommes des premiers siècles.

Nous pouvons en dire autant de Théodore de Mopsueste, au sujet duquel Münter (1) et Ernesti (2) ont été victimes d'une illusion. Théodore ignore l'hébreu. Il s'en rapporte toujours à de plus savants que lui en cette matière (φασί, λέγουσι...) (3). Il en est exactement de même pour Chrysostome et Théodoret. Certains passages de ce dernier font hésiter un moment, mais ailleurs on se heurte à des preuves d'ignorance si nettes que le doute n'est plus permis. Il nous faut cependant faire une exception en faveur de Polychronius. A la façon dont il s'exprime dans les fragments de ses Commentaires ou de sa dissertation sur les causes de l'obscurité des Ecritures, on ne peut lui contester quelques connaissances précises. Il reconnaît, par exemple, que quelques mots hébraïques restent intraduisibles, le grec ne pouvant en donner le sens exact (4).

Si les Antiochiens, comme nous venons de nous en rendre compte, ne savaient pas l'hébreu, que désigne donc le terme direct et particulier, ὁ Ἑβραῖος, que l'on rencontre souvent chez eux ? Il ne s'agit certainement pas du texte original directement consulté, puisque ce texte était pour eux inabordable. Il ne s'agit pas non plus, comme on l'a cru parfois, de la version d'Aquilas, qu'on aurait ainsi nommée à cause de sa fidélité scrupuleuse. Field (5) suppose que le terme s'applique à un de ces

(1) *Arch. v. Staüdlin u. Tzschirner,* I, p. 17.

(2) *Opusc. theol.*, p. 504.

(3) Théodore, *Com. in Am.*, V, 26 (Migne, *Patr.*, 66) ; Chrysost., hom. XII *in Heb.* (Migne, *Patr.*, 63), (cf. Förster, ouvr. cité, p. 17, n. 12). Théodoret, *Com. in Os.*, IV, v. 15 (Migne, *Patr.*, 81) : « ...Τοῦτο δὲ σαφῶς ἡμᾶς καὶ οἱ λοιποὶ τῆς Ἑβραΐδος ἐδίδαξαν γλώσσης ἑρμηνευταί. »

(4) Bardenhewer, *Polychr. v. Ap.*, p. 42.

(5) « Verisimilius est... hoc titulo insignitum esse Hebraeum quemdam, cujus nomen deperditum est, sive Judaeum, sive Christianum, utriusque

docteurs hébreux aux lumières desquels les Pères avaient recours dans la plupart des cas, et qui aurait traduit certains livres de la Bible. Cette hypothèse, vraisemblable en elle-même, nous expliquerait comment, en certaines occurrences, les docteurs d'Antioche ont pu, grâce à la science d'un autre, paraître savoir l'hébreu.

Elle se trouve d'ailleurs indirectement confirmée par ce que nous savons du terme ὁ Σύρος, que nous trouvons à plusieurs reprises, surtout chez Théodore (1). Ὁ Σύρος, ce n'est point la Peschitto, car les divergences relevées entre les deux versions sont beaucoup plus nombreuses que les concordances (2). Il faut donc, ici encore, supposer un interprète syrien, qui serait l'auteur d'une traduction syriaque des Ecritures (3). Théodore, d'ailleurs, dit expressément qu'il s'agit d'un traducteur particulier (4).

Les Antiochiens ne connaissent donc ni le syriaque, ni l'hébreu. Les LXX leur suffisent pleinement. Sans doute, ils n'ignorent pas les autres versions, et, à l'occasion, s'en servent même (5). Mais ils entourent d'une vénération spéciale la traduction alexandrine (6). Et ce respect, souvent aveugle, les conduit naturellement, à la suite des LXX, à de nombreuses et grossières erreurs (7). A ce point de vue, les représentants

linguae doctum, qui certos V. T. libros... e sermone nativo in Graecum transtulerit » (Field, *Orig. Hexapla quae supers.*, I, p. 75 et suiv.).

(1) Théod., *Com. in. Habac.*, II, v. 11; *Com. in Soph.*, III, v. 1; Théodoret, *Com. in Jér.*, XXII, 21, etc.

(2) Cf. Field, ouvr. cité, I, p. 78, 79.

(3) Les Antiochiens ne comprennent pas plus la version syriaque que la version hébraïque, et lorsqu'ils donnent un sens d'après ὁ Σύρος, le donnent sur la foi d'autrui. Cf. *Com. in. Habac.*, II, 11, ou Théodore dit : « τινὲς δὲ ἔφασαν τὸν Σύρον..... λέγειν. »

(4) Il oppose (*Com. in Soph.*, I, 5) la version des LXX à cette version individuelle faite παρ' ὅτου δήποτε, οὐ δὲ γὰρ ἔγνωσται μέχρι τῆς τήμερον ὅστις ποτὲ οὗτος ἐστιν.

(5) Théod., Préface au *Comm. des Psaumes;* Théodoret, ps. 23; Chrysost., ps. 7. Il serait intéressant de savoir si les Antiochiens se sont servis de la recension de Lucien. Mais les textes manquent. Il est probable qu'elle a surtout été utilisée par ses disciples immédiats.

(6) Théodore (*Com. in Soph.*, III, 1; *in Habac.*, II, 11) met, nous l'avons déjà dit, cette œuvre collective, faite par des hommes sages et instruits, en regard de l'œuvre du Syrien (ὁ Σύρος), et laisse percer son mépris pour cette dernière.

(7) Toe Water (*Specim. observ. de Theod. Antioch. interpr.*, p. 56) dit

d'Antioche ont été de leur époque, mais ne l'ont pas dépassée. Il serait cependant injuste d'exagérer leur ignorance, car ils ont essayé, avec les ressources incomplètes dont ils disposaient, de se rendre compte de certaines difficultés du texte. Ils n'ont pas négligé les questions de grammaire, et, dans les passages difficiles, ne pouvant aborder directement l'original, ils s'enquièrent du sens exact. Théodore s'occupe des cas, de la signification précise des mots, du changement de temps pour les verbes (1). Chrysostome examine parfois jusqu'aux particules (2). Polychronius, que nous pouvons nommer le philologue de l'école, comprend les difficultés que présente la traduction alexandrine, cherche à se rendre compte des causes d'erreur, et trouve ces causes dans le génie différent des deux langues, dans les divergences de genre, dans les ellipses fréquentes, enfin dans ce qu'il appelle très heureusement la *τόνου διαφορά* (3). Ces observations, vagues et incomplètes, n'en sont pas moins remarquables. Si ce n'est pas encore là de la critique, au sens moderne du mot, c'est du moins le germe d'où la critique sortira.

S'ils ont en général manqué de sens critique, plutôt par l'insuffisance de leurs connaissances que par incapacité, les Antiochiens ont, en revanche, possédé à un degré éminent le sens historique. En cela, leur supériorité est incontestable. C'est même là le trait caractéristique de l'école. Ouvrons, par exemple, les Commentaires de Théodore : chaque livre est précédé d'un prologue et l'auteur s'y efforce de faire servir l'histoire à l'interprétation du livre. Certes, la chose en elle-même n'était pas absolument nouvelle : bien d'autres, Origène lui-même, avaient écrit des arguments en tête de leurs Commentaires, s'étaient servis des faits historiques. Mais aucun n'avait eu cette compréhension, disons mieux, cette intuition de l'histoire que nous remarquons chez les Antiochiens; aucun ne l'utilisa comme eux, dans l'intérêt de l'exégèse. L'histoire est

à ce propos : « Turbidus ille fons, undè omnia ei haurienda erant, nempe interpretatio graeca (les LXX) ei non permisit ut plura ad liquidum perduceret. » Cf. Kihn, *Theod. u. Junil.*, p. 87 et suiv. La plus frappante de ces erreurs est la conclusion que Théodore tire d' Ἀμαλθείας κέρας (*Job*, XLII, 14).

(1) Cf. Toe Water, ouvr. cité, p. 66 et suiv.

(2) Förster, ouvr. cité, p. 18, 19.

(3) Bardenhewer, ouvr. cité, p. 52, 55.

comme leur domaine, aussi ne devons-nous pas nous étonner si, à chaque instant, nous rencontrons dans leurs écrits des éclaircissements historiques ou géographiques, indiquant une connaissance sérieuse des lieux, des coutumes, des mœurs, des traditions (1). Ces menus détails nous montrent d'une manière incomplète, naïve parfois, mais saisissante, l'importance qu'ils attachent au fait, la place qu'ils veulent lui donner, l'usage qu'ils veulent en faire. Au premier abord, leurs Commentaires ne se distinguent guère de tous ceux qu'ont produit les premiers siècles (2) : lourdeurs, négligences, bizarreries, non-sens, tout y est. Il y a pourtant, à l'analyse, quelque chose d'autre, de vraiment original : et c'est le sens historique. La méthode d'Antioche a été, avant tout, une méthode historique.

II. — *La méthode.*

Et c'est cette méthode que nous allons étudier maintenant, telle qu'elle nous apparaît dans son ensemble, dégagée des inconséquences et des erreurs de ceux même qui l'appliquèrent.

Pour la bien comprendre, il est tout d'abord nécessaire de rappeler les traits principaux de la méthode allégorique dont elle fut la contre-partie.

Origène et ses disciples négligeaient l'histoire et l'activité humaine, source et fondement de l'histoire. Dans leur doctrine de l'Ecriture, l'homme est passif, Dieu seul agit. Tout, la phrase,

(1) Citons, parmi tant d'autres, quelques passages au hasard : Théodore, *Com. in Os.*, II, 15 (vallée d'Achor) ; *in Am.*, IV, 1 (génisses de Bassam); V, 14 (Hamath); IX, 7 (Bothra) ; *in Jon.*, I, 3 (Tarsis); *in Nah.*, III, 8 (Ammon); prolog. d'Abdias (inimitié des Edomites contre les descendants de Jacob) ; *in Gen.*, XXX, 39 (dans Catena Nicephori *in Genes.*), expliquant, à propos de Jacob, que l'on recherche en Mésopotamie les brebis blanches, et les noires en Palestine). Théodoret, *Quaest. in Genes.*, LXVI; *Interr. XXII in Num. XXXVI in III Reg.* — Mai n'a-t-il pas dit de Polychronius qu'il pouvait encore être consulté avec fruit pour l'histoire de la Syrie, même à côté des historiens modernes ?

(2) Il est cependant une chose que nous ne pouvons passer sous silence : c'est le tact, le sentiment de la mesure, que la plupart des Pères n'ont jamais connus. Théodore est, à ce titre, particulièrement remarquable. Il ne veut pas que les détails fassent perdre l'ensemble de vue. Les accumuler, discuter sur des minuties serait inutile et mauvais. *Com. in Nah.*, III, 8 : « Ἀλλὰ γὰρ, ὃ πολλάκις ἔφην, περιττὴν εἶναι τῶν τοιούτων ἡγοῦμαι τὴν ἀκριβολογίαν. » Cf. *Com. in Am.*, IX, 7. Combien d'exégètes devraient méditer ces sages paroles et la leçon qu'elles renferment!

la lettre, le mot vient de l'inspiration divine : aussi pas de nuances ni de gradations ; point de degrés non plus ni de moments historiques dans le grand fait de la révélation : l'Ancienne Alliance est sur le même plan que la Nouvelle.

Tout autres sont les représentants de l'école d'Antioche. Il ne faut pas leur demander une théorie nettement formulée. Comme tous les novateurs, ils oscillent entre le passé et l'avenir, le passé auxquels ils se rattachent encore et l'avenir qu'ils préparent. C'est ainsi qu'ils admettent, eux aussi, en principe, l'inspiration littérale : l'Ecriture est, dans toutes ses parties, l'œuvre du Saint-Esprit (1) ; Moïse a écrit la Genèse, non d'après ses propres pensées, mais parce que l'Esprit l'a instruit de choses qui, jusqu'alors, avaient été cachées aux hommes (2) ; les prophètes sont les esclaves de l'Esprit, les serviteurs obéissants des révélations divines (3) ; leur état, c'est l'extase, c'est-à-dire un sommeil de l'esprit comparable à celui du corps ; dans l'extase, ils entendent ou voient les choses sublimes que Dieu leur annonce (4) ; ils sont, pour ainsi dire, saisis par l'Esprit (5)... Jusqu'ici, on le voit, rien qui ne semble en parfait accord avec les données traditionnelles. Mais d'heureuses inconséquences vont amener l'école d'Antioche à une conception plus exacte, à une compréhension plus large de l'Ecriture et de la révélation.

Nous venons de voir le rôle que, pour Théodore, joue l'extase dans les révélations prophétiques. Or, il semble que dans l'extase la personnalité du prophète doive disparaître, sa volonté être annihilée. Il n'en est rien pourtant, et voici où fléchit déjà la conception courante : bien loin d'enlever au prophète ses facultés, l'extase les rend au contraire plus puissantes, plus pénétrantes, puisque, en dehors de tous les bruits du monde, elle les tend vers un but unique (6), la révélation de Dieu. Si c'est

(1) Théod., *Comm. in Jon.* (préface); *in Nah.*, I, 1 ; Chrysost., *in Joh.*, hom. 50 ; Polychronius (Bardenhewer, ouvr. cité, p. 36).

(2) Théod., *Fragmenta Syriaca*, édit. Sachau, p. 8.

(3) Théod., *Com. in Am.* (préface).

(4) Théod., *Com. in Abd.*, I, v. 1.

(5) Théod., *Com. in Nah.*, I. Théodore prend dans ce sens le mot λῆμμα, qu'il trouve dans les LXX, et, suivant l'étymologie grecque, le fait venir de λαμβάνω.

(6) Théod., *Com. in Nah.*, I, 1 : « ...οὕτω δυνηθῆναι τῇ τῶν δεικνυμένων θεωρίᾳ προσανέχειν μόνῃ. »

là un sommeil, c'est en tout cas un sommeil singulièrement actif : il y a vraiment, dans la prophétie, collaboration entre Dieu et l'homme.

Telle paraît bien être, malgré certaines apparences contraires, l'idée maîtresse de Théodore. Chrysostome est peut-être encore plus explicite sur ce point particulier et distingue le prophète du devin : le devin est hors de lui, ne sait ni ce qu'il dit ni ce qu'il fait; le prophète se possède, est plein de sagesse et de bon sens (1). De plus, pour Théodore, les énergies divines, toujours agissantes, n'agisssent pas toujours avec la même intensité (2) : les prophéties, où cependant l'inspiration est le plus directe, ne sont pas écrites comme sous la dictée, à plus forte raison les autres parties de la Bible, car il y a divers degrés d'inspiration, et l'esprit de sagesse qui anime certains des auteurs sacrés est inférieur à l'esprit prophétique (3).

On le voit, avec Théodore et avec Polychronius qui admettait dans l'Ecriture la possibilité d'une erreur (4), nous sommes déjà loin de la théorie Alexandrine. La différence que l'école d'Antioche fait entre les deux Alliances nous en éloigne encore davantage. Sans doute, il nous faut ici signaler aussi des inconséquences : il arrive que Théodore lui-même place sur la même ligne l'inspiration des prophètes et celle des apôtres (5). Il n'en est pas moins certain qu'il admet une révélation progressive : il ne trouve point, par exemple, dans l'Ancien Testament, le Fils et le Saint-Esprit comme hypostases éternelles et divines, et croit que cette connaissance complète a été réservée aux hommes de la Nouvelle Alliance (6) ; et en cela, il va à l'encontre de la croyance de ses contemporains.

D'Alexandrie à Antioche, les différences sont donc notables

(1) Chrysost., *in I Cor.*, hom. 29 : « ...ὁ δὲ προφήτης οὐχ οὕτως, ἀλλὰ μετὰ διανοίας νηφούσης καὶ σωφρονούσης καταστάσεως, καὶ εἰδὼς ἃ φθέγγεται, φησὶν ἅπαντα. »

(2) Théod., *Com. in Nah.*, I, 1 : « Διάφοροι δὲ πρὸς τὸ κατεπεῖγον τῆς χρείας ἐπετελοῦντο αἱ ἐνέργειαι. »

(3) Fragments de Théod. dans les actes du Conc. V Const. (Mansi, *Conc. Coll.*, IX, col. IV) : « His quae pro doctrina hominum scripta sunt, et Salomonis libri connumerandi sunt, id est, Proverbia et Ecclesiastica, quae ipse ex sua personà ad aliorum utilitatem composuit, cum *prophetiae quidem gratiam non accepisset, prudentiae vero gratiam.* »

(4) Bardenhewer, ouvr. cité, p. 37.

(5) Théod., *Com. in Nah.*, I, 1.

(6) Théod., *Com. in Agg.*, II, 5; *Com. in Zach.*, I, v. 7-10.

et le progrès évident. L'auteur sacré n'est plus simplement une lyre vibrant sous l'archet divin. Le prophète n'est plus seulement un interprète, il devient un éducateur (1). Ses prophéties elles-mêmes sont conditionnelles (2) : c'est dire que l'activité et la liberté humaines peuvent intervenir ; c'est, en un mot, faire à l'homme une part plus grande dans l'Ecriture. Les exemples abondent. En étudiant le livre de Job, Théodore ne craint pas de blâmer l'auteur, — en qui il voit un païen, — de ce qu'il appelle ses erreurs. Ce sera plus tard contre lui un des griefs du concile de Constantinople, défenseur jaloux de la tradition : on lui reprochera amèrement d'avoir, en critiquant Job, blasphémé contre le Saint-Esprit (3). De plus, Théodore, Théodoret, Cyrille lui-même, que sa tendance exégétique poussait vers Antioche et que la dogmatique en éloigna, ne reculent pas devant l'acceptation pure et simple de certains faits de l'Ecriture, que les Origénistes, scandalisés, se hâtaient d'allégoriser : ainsi les actions symboliques des prophètes (Osée, I, 2-4 ; Esaïe, XX, 2 ; Jérémie, XXVII, 2 ; Ezéchiel, IV). Ils comprennent que ces actes ne sont que des prédications plus puissantes destinées à frapper un peuple las des discours et s'indignent contre ceux qui ont l'audace d'en nier la réalité (4). Tous enfin s'efforcent, pour bien comprendre un passage quelconque de la Bible, de saisir la portée de ce qui précède et de ce qui suit. La méthode allégorique n'avait nul souci du contexte, puisque pour elle chaque phrase, chaque mot portait en soi sa valeur mystérieuse et divine. Cette théorie écartée, l'Ecriture redevenait, au contraire, pour l'école d'Antioche un livre pensé et inspiré par Dieu, mais écrit par l'homme d'après les lois de l'esprit humain, et, par conséquent, les mêmes lois devaient être appliquées à son interprétation : il fallait, pour avoir la valeur exacte du sens particulier, remonter au sens général, aller du texte au contexte, se préoccuper de l'ἀκολουθία (5). Or,

(1) Théod., *Com. in Os.*, I, 10.

(2) Théod , *Com. in Nah. et Jon.* (*passim*).

(3) Actes du Conc. V Const. (Mansi, *Conc. coll. IX*, col. IV) : « Et per omnia reprobans Scripturam Job, et conscriptori maledicens, *idem autem est dicere* sancto Spiritui. »

(4) Théodoret, *Com. in Os.*, I, 4 : « Ἐγὼ δὲ θαυμάζω λίαν τοὺς τετολμηκότας εἰπεῖν ὡς ῥήματα ταῦτά ἐστιν ἔρημα πραγμάτων. »

(5) Théod., *Com. in Mich.*, V, 2 : « Περὶ τοῦ Ζοροβάβελ ἐκ τῆς τῶν προκειμένων

les déclarations de nos auteurs sont à cet égard nombreuses et précises ; et le mérite leur reste d'avoir mis en lumière une des règles essentielles de la science exégétique.

Nous pourrions encore les montrer combattant l'allégorie jusque dans les plus petits détails de l'exégèse, cherchant à expliquer d'une façon plus sensée les noms, les nombres symboliques (1) de l'Ancien Testament, blâmant énergiquement ces inventeurs de fables (οἱ μυθολογεῖν ἐθέλοντες) (2) qui travertissent la pensée biblique et ne tiennent nul compte du style et de la langue des Ecritures (3). Mais ce que nous avons dit prouve suffisamment, croyons-nous, que c'est à l'école d'Antioche que l'on doit l'éveil du sens critique, et surtout du sens historique, si longtemps enchaînés par la théorie de l'inspiration littérale.

Nous voudrions maintenant illustrer, pour ainsi dire, les conclusions qui précèdent, et, après les avoir analysés dans leurs éléments principaux, prendre sur le vif la méthode et les procédés d'Antioche dans une œuvre claire et originale. Or, en dehors de tous les Commentaires, nous avons la bonne fortune de posséder cette œuvre : c'est l'opuscule, mentionné plus haut, d'Eustathius (4) contre Origène, traitant de l'épisode de la pythonisse d'Endor. Ce petit écrit, dont le mérite littéraire et exégétique n'a jamais été, à notre connaissance, mis en lumière, est un chef-d'œuvre de verve et de vigueur. L'intention polémique en est nettement accusée : les exclamations, les ironies

ἀκολουθίας εἴρηται ταῦτα » (Cf. *Com. in Malach.*, III, 2 ; *in Zach.*, IX, 10). Chrysost., *in 2 Cor.*, hom. 4 : « Ὅρα τοίνυν ἄνωθεν τὴν ἀκολουθίαν τῶν εἰρημένων, οὕτω γὰρ εὐμαθέστερος ὑμῖν ἔσται ὁ λόγος. »

(1) Théod., *Com. in Mich.*, I, 6 : les huit morsures indiquent un ensemble de malheurs ; *Com. in Zach.*, IV, 2 : le nombre 7 marque la plénitude. Cf. *Com. in Zach.*, XI, 3, etc. Théodore revient souvent, à propos des nombres, sur l'erreur des allégoristes. En citant ces détails, il va sans dire que nous ne donnons pas l'opinion de Théodore comme parfaite dans tous ces cas particuliers. Nous ne faisons pas d'exégèse, mais cherchons à présenter une idée d'ensemble de l'exégèse d'Antioche.

(2) Théod., *Com. in Zach.*, I, 18, 19.

(3) Théod., *Com. in Mich.*, V, 6, reproche aux allégoristes : « τὸ μὴ πρὸς τὸ ἰδίωμα τῆς θείας Γραφῆς ἀπιδεῖν, ἀναγκασθῆναι δὲ ἐντεῦθεν μύθους ἀναπλάσαι γραώδεις. »

(4) On a parfois contesté l'authenticité de cet écrit, mais sans preuves suffisantes. Mais, à supposer même qu'il n'appartînt pas à Eustathius, il est très nettement imprégné des principes d'Antioche. A ce titre il est nôtre, quel qu'en soit l'auteur.

y abondent (1). L'argumentation est serrée, pleine de saveur et surtout de bon sens. Il ne sera donc pas inutile d'en indiquer les idéés saillantes.

La dédicace nous donne déjà le sens général du traité. Eustathius l'envoie à un certain Eutropios, que les explications d'Origène à propos de la pythonisse n'ont pas satisfait. Il part de là pour déplorer l'entraînement de ceux qui se laissent ainsi séduire par ses discours et, à sa suite, prêtent plus d'attention aux mots qu'aux faits (2). Puis il aborde l'épisode rapporté dans le livre de Samuel. Cette pythonisse est, dit-il en substance, une vieille femme poussée par un mauvais esprit, qui s'attribue un pouvoir chimérique, et qui cherche à représenter le plus habilement possible ce qu'elle a forgé dans son imagination. En rapportant la parole de la femme : Qui évoquerai-je ? il est évident que l'auteur se met comme en dehors du récit qu'il raconte; et de même lorsqu'il dit que la femme vit Samuel, il fait cette réflexion en se plaçant au point de vue de la pythonisse, mais ne croit pas lui-même à la possibilité de l'évocation.

Ainsi nous voyons déjà, nettement posée, l'indépendance de l'écrivain vis-à-vis du texte sacré. Eustathius continue en montrant que les prophéties de la femme ne sont pas réelles et nouvelles, comme le croit Origène, mais ne sont que la répétition habile de prophéties faites autrefois à Saül par Samuel lui-même. Origène était lié au texte par sa théorie de l'inspiration ; encore ici nous constatons qu'Eustathius se libère de cet esclavage.

Il élargit ensuite le débat, et attaque non plus telle ou telle interprétation, mais la méthode allégorique de son adversaire. Dans les dieux que prétend voir la femme d'Endor, Origène croit reconnaître des âmes de prophètes ou même des anges. Comme si des anges étaient au pouvoir d'une ménade ! Origène, continue Eustathius, prend à tort ce passage à la lettre ; mais, en revanche, il allégorise là où il faudrait s'en tenir au

(1) « Τί τοίνυν φῄς, ὦ 'Ωριγένες; ὦ ἀνοητότατε ἀνδρῶν, ὦ βέλτιστε δογματιστά... » (Gallandi, *Bibl. patr.*, IV, *passim.*)

(2) « ...τοῖς ὀνόμασι μᾶλλον ἀλλ' οὐ τοῖς πράγμασι προσέκοντες ὡς δέον » Gallandi, *Bibl. Patr.*, IV (par. I). Il est impossible de mieux caractériser la différence de méthode des deux écoles.

sens littéral. C'est ainsi qu'il voit des allégories (1) dans les récits de la Genèse, dans les arbres que Dieu planta en Eden, dans le puits d'Abraham, qui cependant existe encore, dans les pendants d'oreille d'Isaac et de Rebecca, et ne craint pas de traiter de fables tous ces récits. Ailleurs, au lieu d'admirer la foi, la patience, la fermeté de Job, il se perd en digressions infinies sur le nom de ses filles; ailleurs encore, s'obstinant à chercher dans les noms des réalités mystérieuses, il ne comprend pas, par exemple, — ce qu'indique le simple bon sens, — qu'il y a eu un roi et un prophète qui s'appelaient tous deux Zacharie, un bon et un mauvais Ananias. Il remplace les faits par les théories; de là le vide, la κουφολογία de ses discours, de là son incapacité à comprendre le sens historique, à se guider d'après le contexte, de là enfin les bavardages sans mesure dont il a rempli la terre (2)... Ceci n'est plus simplement une attaque personnelle, c'est tout un réquisitoire contre la méthode allégorique, en face de laquelle Eustathius établit la méthode pragmatique et historique, et cet écrit reste, nous le répétons, comme un document des plus précieux pour la connaissance exacte de l'école d'Antioche.

L'histoire, le fait, c'est-à-dire le côté humain de l'Ecriture, telle est, encore une fois, la grande préoccupation des Antiochiens. L'histoire, elle préoccupait déjà Eusèbe d'Emèse, — quoique le passage de Jérôme soit peu clair (3), — et Théodore d'Héraclée. Elle préoccupait Diodore qui, nous l'avons vu, déclare nettement préférer l'histoire à l'allégorie. Socrate et Sozomène nous le montrent, rejetant pour elle « τὰς θεωρίας (4), » et le titre d'un de ses ouvrages perdus était : Τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας. Et, enfin, Théodore, défendant le même principe, écrit son « de allegoria et historia adversus Origenem. » C'est l'union dans une pensée et une méthode communes.

(1) « Πάσας ἀλληγορῆσαι τὰς Γραφὰς ἐγχειρίσας » (par. XXI).

(2) Par. XXII : « ἄνω δὲ καὶ κάτω ταυτολογῶν, ἐπλήρωσε τὴν οἰκουμένην ἀμέτρῳ φλυαρίᾳ· τοιαύτῃ δὲ μεθόδῳ... ἀλληγορῶν ἅπαντα πανταχῶς, οὐχ οἷός τε ἐγένετο τὰ τῆς ἐγγαστριμύθου τροπολογῆσαι ῥήματα μόνον, οὐδ' αὐτὸ σαφῶς ἐξ αὐτῆς ἱστορῆσαι τῆς ἀκολουθίας. »

(3) Cf. p. 31.

(4) Socr., *hist. eccl.*, VI, 3 : « Διόδωρος... πολλὰ βιβλία συνέγραψε, ψιλῷ τῷ γράμματι τῶν θείων προσέχων Γραφῶν, τὰς θεωρίας αὐτῶν ἐκτρεπόμενος. » Soz., *Hist. eccl.*, VIII, 2 : « τὰς θεωρίας ἀποφεύγοντα. »

Il est vrai qu'on a contesté cette union, qu'on s'est demandé, par exemple, si les deux ouvrages de Diodore et de Théodore poursuivaient un but identique, ou plutôt on s'est égaré dans l'explication du mot θεωρία, employé dans un sens différent par Socrate et Sozomène d'une part, par Diodore de l'autre. Mais une étude attentive des textes suffit à écarter ces malentendus, et l'on peut ainsi résumer cette longue discussion, dont nous donnons en note le détail (1) : Diodore repousse « τὰς θεωρίας, »

(1) Le nœud de la discussion est le sens à donner au mot θεωρία. Chez les auteurs classiques et chez un certain nombre d'écrivains ecclésiastiques, ce mot a le sens de spéculation, de contemplation spirituelle et supérieure. A ce compte, la théorie serait le genre dont l'allégorie serait une espèce (*Differt itaque allegoria a theoria ut species a genere*. Valesius, *Annot. à Socr.*, *Hist. eccl.*, VI, 3). C'est en effet dans ce sens que Philon emploie souvent le mot, et qu'il se trouve, par exemple, à plusieurs reprises, chez Isidore de Péluse (l. III, ép. 19; IV, ép. 117. Migne, *Patr.*, 78). Mais il serait pourtant singulier que Diodore ait écrit tout un livre simplement pour établir une différence de genre à espèce. Il faut donc que, chez la plupart des écrivains d'Antioche, θεωρία ait un sens particulier. Reste à établir ce sens. Deux opinions sont ici en présence. Les uns (Ernesti, Münter, Augusti), partant du sens général du mot, y voient les spéculations sans fin, les rapports artificiels que l'on introduisait dans l'Ecriture. A ce compte, la θεωρία ne serait autre chose que la spéculation origéniste, et Diodore l'aurait énergiquement repoussée : c'est ce que disent les textes de Socrate et de Sozomène. Par contre, Diodore comprendrait sous le nom d' ἀλληγορία les figures, les types que l'on trouve dans l'Ancien Testament, et par conséquent ne désapprouverait pas l'ἀλληγορία. Voici le passage d'Ernesti (*Narr. Crit.*, p. 449. Cf. Kihn, *Ueber* θεωρία *u.* ἀλληγορία, dans la *Theolog. Quartalschrift*, 1880, p. 554), qui résume ce genre d'argumentation : *Nobis certum videtur* θεωρίαν *eum* (Diodore) *ita dixisse ut intelligeret interpretationem quae res sensibiles ad invisibilia et intelligibilia traduceret ingenio et arte : cui generi id verbum benè convenit per reliquum et veterrimum ejus usum per quem rerum maximè divinarum invisibiliumque contemplationem sublimiorem significat.* Ἀλληγορίαν *igitur intelligimus positam a Diodoro esse in iis in quibus per figuram aliquam de consilio Spiritus Sancti exprimerentur res Christi : quem sensum mysticum dicimus proprie dicuntque veteres, si qui accuratius scribunt, ut cum sub nomine et figura Davidis aliquid de Messia dicitur.* Mais à la réflexion on s'aperçoit vite combien l'opinion d'Ernesti est erronée.

Et, d'abord, comment Diodore aurait-il pu donner au mot ἀλληγορία un sens favorable, alors que lui-même, ailleurs, l'oppose nettement à l'histoire, alors surtout que son disciple Théodore combat si vivement le mot et la chose, alors que sous ce terme, et non point sous celui de θεωρία, la plupart des docteurs d'Antioche comprennent précisément les spéculations d'Origène? En réalité, la confusion vient des textes de Socrate et de Sozomène. Mais qui ne voit que ces historiens, se basant sur le sens général et d'ailleurs étymologique du mot, et n'ayant pas de raison particulière de préciser,

c'est-à-dire les allégories, pour s'en tenir au sens littéral. D'autre part, il fait une différence entre la θεωρία, au singulier, et l'ἀλληγορία, et, s'il n'admet pas la seconde, accepte la première, qui n'est autre que le sens typique. Il en est de même pour Théodore, qui est un ennemi acharné de la méthode allégorique, mais un partisan convaincu de la typologie.

Et nous nous trouvons conduits à examiner ce que les Antiochiens de la seconde école entendaient au juste par ce sens typique, dont ils établissent la légitimité avec autant de conviction qu'ils en mettent à se débarrasser de l'allégorie.

Les Antiochiens n'ont pas inventé la typologie. Elle s'imposa aux Pères des premiers siècles comme un besoin intellectuel,

ont désigné par le terme de θεωρίαι les procédés de la méthode allégorique. Quant à l'allégorie, au contraire de ce que pense Ernesti, elle n'est que l'interprétation artificielle, recherchant les sens mystérieux et cachés, et reste l'apanage de l'école alexandrine. En revanche, la θεωρία, sans méconnaître ni dénaturer le sens réel, voit, comme par une sorte de superposition, des figures et des types dans les personnages et les faits de l'Ancien Testament. La théorie typique ne se confond donc pas avec la théorie allégorique. Toute la difficulté vient de ce qu'on n'a pas assez nettement distingué entre le sens général du mot θεωρία, et son sens particulier, qui l'oppose à l'allégorie.

La plupart de ceux qui se sont occupés de l'école d'Antioche se rangent à cet avis : Fabricius (*Bibl. graec.*, IX, p. 281); Fritzsche, dans son édition des commentaires de Théodore (p. 25-26) (*diversas inter se esse allegoriam quâ historica veritas aut tollatur aut ferè nihil nisi involucrum alius plane rei sit, et theoriam, quâ salva veritate historica, typicum etiam sensum in verbis inesse emergat*); de même Lengerke (*De Eph. Syr. Art. herm.*, p. 145, 146) : *quod si tamen... quid scripto Diodori fuerit argumenti quaeris... conjicio illud maximè in eo positum fuisse ut ostenderet quantum differret inter veram allegoriam... quâ literae veritas omnino negaretur, et inter eam interpretandi rationem quâ incolumi quidem literâ in mysticum et typicum quemdam verborum sensum... inquireretur, ac res sensibiles ad Christi œconomiam sed maxime ad mysteria ejus ac symbola traducerentur...* Enfin, dans ses ouvrages et dans son article cité plus haut de la *Tub. Quartalschrift* (1880) où la question est traitée à fond, Kihn s'est fait le défenseur victorieux de cette manière de voir.

Par conséquent, Diodore a pu s'attacher au ψιλὸν γράμμα sans négliger le sens typique, et réciproquement. S'il avait repoussé et le sens typique et l'allégorie, aurait-il pris la peine d'établir savamment la différence entre deux doctrines qu'il aurait rejetées l'une et l'autre ? Par conséquent aussi, le τίς διαφορά de Diodore et le *liber de allegoria et historia* de Théodore, sans être absolument identiques, devaient traiter au fond le même sujet : Théodore étudiait sans doute l'opposition fondamentale entre l'histoire et l'allégorie. Entre les deux, Diodore montrait la théorie, qui se base sur la première et diffère absolument de la seconde.

et cela pour des causes multiples et diverses : il fallait ravir aux Juifs l'Ancien Testament, et par conséquent retrouver les faits de la Nouvelle Alliance dans l'Ancienne ; il fallait, d'autre part, donner à la doctrine chrétienne d'antiques origines ; il fallait enfin faire apparaître Christ à chaque page des documents de la révélation. La typologie sortit naturellement de cette triple nécessité, nécessité d'attaquer, de se défendre, surtout de croire. Mais alors l'imagination pieuse se donna libre carrière ; tous les faits et les personnages de l'Ancienne Alliance se transformèrent en types, des rapports minutieux et souvent puérils furent établis entre les deux Alliances ; on tint de moins en moins compte de l'historicité, on finit par perdre de vue le réel. C'était une pensée profondément religieuse et vraie qui se trouvait à la base de ces exagérations : la conscience chrétienne exigeait impérieusement que l'on fit du christianisme, et par dessus tout du Christ, le centre lumineux vers lequel tout pût converger. Mais cette pensée engendra de déplorables erreurs à ces époques où manquaient à la fois, nous l'avons vu, le sens de la critique et celui de l'histoire. La méthode allégorique ne fut, en définitive, qu'un excès de typologie.

En présence de cette erreur, qui cachait pourtant une idée juste, qu'allait faire l'école d'Antioche ? Allait-elle pousser à l'extrême la réaction historique qu'elle avait provoquée ? Allait-elle supprimer les types, enlever à l'Ancien Testament toute trace de messianité, marquer entre les deux Alliances une séparation d'autant plus absolue que leur confusion avait été plus grande ? Ou bien, si elle conservait l'opinion traditionnelle, ne courait-elle pas le risque d'être infidèle à ses principes ? Les difficultés étaient considérables, et cependant les représentants d'Antioche, en particulier Théodore, surent unir l'indépendance de la pensée au respect de la tradition et combiner, dans un heureux mélange, leur science et leur foi.

Avant toute chose, Théodore sauvegarde les droits de la critique et de l'histoire. Il établit nettement qu'un fait ou qu'un personnage ne peuvent être, en aucun cas, dépouillés de leur valeur historique. Les faits se sont passés, les personnages ont vécu ; on ne peut ni les volatiliser, ni les défigurer ; leur réalité reste entière. C'est au nom de ce principe que Théodore réagit contre l'excès signalé plus haut, et que sa critique éclairée, en

réduisant considérablement le nombre des prophéties ou des psaumes dits messianiques, rend à l'histoire ce qui lui appartient (1).

Et cependant il ne sacrifie pas plus la typologie à l'histoire qu'il ne fait disparaître l'histoire devant la typologie, et c'est ici le trait original qui le distingue non seulement des Alexandrins, mais des Pères en général. Sans doute ces prophéties, dit-il, se rapportent à tel moment, à tel personnage de l'histoire d'Israël. Mais elles sont trop élevées, trop grandes, trop pleines de choses, pour être épuisées par la réalité plus ou moins prochaine qu'elles désignent. Les discours solennels, les expressions hyperboliques (2), le je ne sais quoi de sublime qu'elles renferment, tout fait pressentir qu'il y a en elles plus qu'une vérité contingente. Et ce *superadditum* qui s'ajoute au fait historique sans lui nuire, c'est Christ, car c'est lui qui, en dehors de leur réalisation historique, accomplit pleinement les prophéties (3).

Théodore revient sur ce sujet avec une telle insistance que sa pensée à cet égard ne laisse aucun doute. Les exemples (4)

(1) C'est ainsi qu'il n'admet que quatre psaumes messianiques : II, VIII, XLIV (XLV), CIX (CX). Et c'était là-dessus que s'appuyait Facundus (Pro defens. tr., capit. IX, 1) pour défendre Théodore du reproche qu'on lui faisait d'avoir vidé de leur contenu toutes les prophéties messianiques : « evacuasse omnes in Christum factas prophetias. » C'est ainsi que Théodore condamne également la typologie capricieuse et arbitraire, qui supprime l'histoire et ne s'appuie sur rien ; à propos de Mich., IV, 1-3, il dit : « ...ὅτι δὲ τύπον τινὰ τῶν κατὰ τὸν Δεσπότην ἔχει Χριστὸν οὐκ οἶδα ὅπως προήχθησαν εἰπεῖν, δήλουγε ὄντος ὡς ἅπας τύπος μίμησιν ἔχει τινὰ πρὸς ἐκεῖνο οὗπερ λέγεται τύπος. » Cette prophétie, pour Théodore, ne vise que le retour de la captivité, et n'est, en aucune façon, messianique.

(2) *Com. in Zach.*, IX, 8-10 : « λέγει μὲν ὑπερβολικώτερον ἐπ' αὐτῶν ἐκείνων ἡ Γραφή, τῆς λέξεως κατὰ τὸ πρόχειρον τὴν ἀλήθειαν οὐκ ἐχούσης » (Cf. *Com. in Joël.* II, 28, 32). Mais Théodore s'étonne que certains interprètes rapportent cette prophétie, partie à Zorobabel, partie à Christ. C'est folie, dit-il, de diviser la prophétie : la prophétie est historique, mais avec prolongement messianique.

(3) *Com. in Amos*, IX, 11 : « Τὸ δὲ τῶν εἰρημένων ἀληθὲς καὶ βέβαιον καὶ ἀσάλευτον ἐπὶ τοῦ Δεσπότου Χριστοῦ δεικνύμενόν τε καὶ συστάν. » Cf. *Com. in Zach.*, IX, 8-10 ; *in Joël.* II, 28-32 ; *in Mich.*, V, 1, 2 : « λέγει δὲ Ζοροβάβελ · οὗτος γὰρ ἦν ὁ τότε βασιλεύων τῶν Ἰσραηλιτῶν... τόγε ἀληθὲς τῶν εἰρημένων πέρας τὴν ἔκβασιν εἴληφεν ἐπὶ τοῦ Δεσπότου Χριστοῦ. »

(4) Il est, par exemple, curieux de voir la façon dont Théodore explique les citations de l'Ancien Testament faites par Jésus et les apôtres. Les apôtres, et Jésus lui-même, dit-il, ont donné à ces passages un sens que les prophètes n'y avaient pas mis ; et pourtant ils ne commettent pas d'erreur, car ils voient et saisissent la vérité supérieure qui surpasse le fait histo-

abondent dans ses Commentaires ; ainsi la servitude d'Egypte, tout en étant un événement réel, préfigure la servitude du péché ; Jonas, par les faits miraculeux dont sa vie est pleine, est le type de Christ lui-même, etc...

On comprend, sans que nous ayons besoin d'insister, que cette théorie elle-même peut susciter des critiques sérieuses et nombreuses (1). Nous n'avons pas à les exposer ici. Il n'en reste pas moins que la conception de l'école d'Antioche marque un sérieux progrès, et que nous devons apprécier à sa valeur cet effort remarquable, quoique incomplet, pour comprendre la révélation à la lumière de l'histoire. Si ses représentants les plus autorisés ont senti qu'il y avait, dans l'Ecriture, place pour l'homme, ils ont aussi senti que l'Ecriture contenait la réalisation progressive, par les hommes et même en dehors d'eux, du plan éternel de Dieu. Ils ont, dans l'Ancien Testament, restreint la messianité de la lettre, mais élargi la messianité de l'esprit. Par là, ils se sont singulièrement rapprochés de la critique moderne, qui peut encore admirer, malgré d'inévitables lacunes, cette entreprise hardie conçue par de fermes intelligences et des âmes vraiment chrétiennes.

III. — *Les Résultats.*

Cette exposition des principes fondamentaux et des traits caractéristiques de l'exégèse d'Antioche serait incomplète si nous ne disions quelques mots des résultats auxquels Théodore, le seul dont nous puissions parler ici en connaissance de

rique. C'est ainsi que Pierre (Actes, ch. II) a raison d'appliquer à Jésus le Ps. XVI, 8-11, « κατὰ τὴν ἀληθῆ ἔννοιαν, » bien que ce psaume ne soit pas en réalité messianique. Il en est de même pour le Ps. LXVIII, 19, que Paul (Eph., IV, 8) rapporte à Christ, en changeant ἔλαβες en ἔδωκας (car cette substitution n'échappe pas à l'esprit critique de Théodore) (Cf. Kihn, *Theol. u. Junil.*, p. 144).

(1) On voudrait savoir si, dans la pensée de Théodore, qui n'est pas très claire sur ce point, les prophètes ont, en quelque mesure, conscience de toute la portée de leurs prophéties (Théodore emploie souvent le mot αἰνίγμα pour désigner la vérité supérieure qu'elles renferment. *C. in Joël.* II, 28 32 ; *C. in Ps.*, XV, 10 ; de même Chrysostome et Théodoret, qui ont la même méthode typologique, mais avec moins de hardiesse, surtout en ce qui concerne les passages dits messianiques, et moins de précision. Cf. Kihn, *Theod. u. Junil.*, p. 156, 157).

cause, était arrivé. Ces résultats nous donneront une idée nette de la valeur de la méthode.

Léontius de Byzance, rappelant les excès commis par Théodore dans sa critique de l'Ecriture, l'accuse (1) d'avoir rejeté le livre de Job (2), le Cantique (3), les suscriptions des Psaumes (4), les Paralipomènes (I, II) (5), Esdras (6), l'épître de Jacques (7) et les épîtres catholiques (8). Que faut-il penser de cette série d'accusations ?

En ce qui concerne Job et le Cantique, nous savons à quoi nous en tenir, par des fragments nombreux de Théodore lui-même, rapportés dans les actes du concile de Constantinople. Il juge, en effet, assez sévèrement l'auteur du livre de Job. D'après lui, Job était un Edomite, *homo barbarus et Edomitanus genere*, dont l'histoire était bien connue. L'auteur a transformé, par vanité littéraire, cette histoire si simple, a ajouté des personnages, simulé une lutte de Dieu et du diable. C'était un païen (9) qui, prenant modèle sur la littérature profane, a fait de cet épisode une sorte de tragédie.

L'appréciation que Théodore porte sur le Cantique est plus hardie encore (10), quand on songe à la vénération particulière dont l'Eglise entourait ce livre. Il avoue que l'étude du Cantique l'a longtemps rebuté ; il l'a cependant examiné, sur les instances de celui auquel il dédie son Commentaire, et s'est

(1) Léont. Byz. (Migne, *Patr.*, 86) contr. Nest. et Eutych., III, par. XII-XVII ; par. XII : « Οὗτος ὁ σοφὸς, ὡς οἱ τοῦτον ζηλοῦντες φαῖεν, καὶ μέγας Θεόδωρος... κατ' αὐτῆς ἐγχειρεῖ καὶ τολμᾶ τῆς τοῦ Πνεύματος δόξης. »

(2) Id., p. XIII.

(3) P. XVI : « Ἀλλὰ γὰρ καὶ τὸ τῶν ἁγίων ἁγιώτατον τῶν ᾀσμάτων Ἆσμα... κατὰ τὴν πορνικὴν αὐτοῦ καὶ γνώμην καὶ γλῶσσαν ἐκλαβὼν ὁ θρασὺς καὶ ἄμετρος τὴν τόλμαν, ἐκ τῶν ἁγίων βίβλων ἀπέτεμεν. »

(4) P. XV : « Τάς τε ἐπιγραφὰς τῶν ἱερωτάτων Ὕμνων καὶ Ψαλμῶν καὶ Ὠδῶν πάντη ἐκβαλὼν, τοὺς πάντας ψαλμοὺς Ἰουδαϊκῶς τοῖς περὶ τὸν Ζοροβάβελ καὶ Ἐζεκίαν ἀνέθηκε, τρεῖς μόνους τῷ Κυρίῳ προσρίψας. »

(5) P. XVII : « Τὰς γοῦν Παραλειπομένας ὡσαύτως, κακῷ κακὸν προστιθεὶς, πρώτην τε καὶ δευτέραν, Ἔσδραν τε ἐξέβαλεν. »

(6) Idem.

(7) Cf. par. XIV.

(8) Idem.

(9) Théodore voit en effet, sous le nom de la troisième fille de Job, traduit par les LXX, le nom mythologique d'Amalthée. Or, dit-il, « *nec scire quidem de Jove et Saturno et Junone paganicas fabulas poterat Job beatus.* »

(10) Et cependant le concile de Constantinople trouvait déjà que les critiques faites au livre de Job étaient « *infanda Christianorum auribus.* »

vite aperçu qu'il n'avait devant lui ni une œuvre immorale, ni bien moins encore une œuvre marquée de l'esprit prophétique, mais simplement un chant nuptial (1). Salomon, qui veut épouser une Egyptienne, cherche à plaire à son épouse, et en même temps veut excuser auprès de ceux qui l'entourent cette sorte de mésalliance. Ici encore, comme pour le livre de Job, Théodore a, malgré de nombreuses erreurs, pressenti la vérité historique et critique.

Au sujet des Paralipomènes (I, II) et du livre d'Esdras, nous ne savons que ce que nous apprend Léontius. Restent les suscriptions des Psaumes et les épîtres catholiques. Pourquoi Théodore a-t-il rejeté les suscriptions? Théodoret nous en donne la raison dans la préface de son Commentaire des psaumes : Certains, dit-il, — et en parlant ainsi il semble bien qu'il vise son maître, sans le nommer, — refusent d'admettre comme authentique la suscription du psaume XXVI, *Psaume de David avant d'être oint* (2) parce que David ne peut avoir écrit des psaumes qu'après avoir reçu l'esprit prophétique. Mais n'est-ce pas une folie, ajoute Théodoret en matière de réfutation, de repousser toutes les suscriptions à cause d'une, et de ne pas se souvenir que ces suscriptions ont été traduites par les LXX de l'hébreu en grec, comme le texte tout entier? Si le motif indiqué plus haut est le seul qui ait décidé Théodore, il faut reconnaître que ses attaques sur ce point sont aussi faibles que l'est la défense de Théodoret. Nous avons là à nouveau la preuve évidente qu'aucun des deux ne savait l'hébreu. Une connaissance même superficielle du texte original leur aurait évité une argumentation aussi fausse qu'inutile.

Léontius ne précise point au sujet des épîtres catholiques, mais il ne peut vouloir dire que Théodore les excluait toutes. La première de Pierre et la première de Jean étaient acceptées

(1) « ...opprobrio praevaricationis irritatus, componit canticam excusationem ut gratior etiam uxori sit... scire debent omnes aemulationis nuptialis codicem mensale Canticum esse, sicut et de amore postea convivium Plato conscripsit » (Act. Conc. V Const., Mansi, *Conc. Coll. IX*, col. IV). Nous devons reconnaître que tous les docteurs d'Antioche n'allaient pas aussi loin que Théodore. Théodoret (*Praef. in Cantic.*, Migne, *Patr.*, 81) et Diodore lui-même interprètent mystiquement ce cantique.

(2) Πρὸ τοῦ χρισθῆναι, suscription que Théodoret, d'ailleurs, avoue n'avoir point trouvé dans les Hexaples.

sans conteste, même dans les Eglises syriennes ; si Théodore les avait rejetées, le concile de Constantinople, si sévère pour lui, n'aurait pas laissé passer une telle impiété sans la censurer énergiquement. Il n'en est pas de même pour les autres épîtres (2[e], 3[e] Jean, 2[e] Pierre, Jude), qui étaient loin d'être universellement reconnues et dont le rejet peut s'expliquer. Plus délicate est la question en ce qui concerne l'épître de Jacques. D'après Léontius, Théodore l'aurait écartée par la raison toute spéciale qu'elle mentionne le nom de Job (1). Mais alors il eût dû exclure de son Canon le prophète Ezéchiel, qui parle aussi de Job (XIV, 14, 20) ! L'argument de Léontius est donc sans valeur, d'autant plus que Théodore, en critiquant l'auteur du livre de Job, affirmait sa vénération pour Job lui-même. En réalité, le véritable motif nous échappe.

Tels sont les renseignements que Léontius nous donne sur le Canon de Théodore. Nous allons essayer de les compléter en étudiant, dans les *Instituta Regularia*, les chapitres que Junilius consacre à l'Ecriture.

Nous avons déjà mentionné cet ouvrage en parlant de l'influence exercée par l'école d'Antioche (2). Les *Instituta* renferment, en effet, Junilius nous le dit lui-même (3), comme un sommaire de l'enseignement de Paul de Nisibe. Or cet enseignement reproduisait exactement la tradition d'Antioche, car nous savons avec quelle fidélité scrupuleuse... et aveugle les écoles syriennes s'en tenaient aux idées de Théodore, qui était pour eux l'exégète par excellence. On peut donc supposer, de prime abord, que le Canon de Junilius et de Paul de Nisibe a été comme une copie du Canon de Théodore (4). Cette supposition se trouve confirmée par le fait que les livres rejetés par Théodore, d'après Léontius, sont mis par Junilius dans la catégorie « mediae auctoritatis (5), » c'est-à-dire exclus du Canon

(1) Jacques, V, 11.

(2) Cf. p. 52.

(3) Préface des *Instituta* (lettre à Primasius). Kihn, *Theod. u. Jun.*, p. 468.

(4) Nous ne pouvons mieux faire que de renvoyer, pour tout ce qui concerne Junilius, à la 2[e] partie de l'ouvrage souvent cité (Kihn, *Theod. u. Jun.*). La concordance absolue des deux canons y est établie, de façon certaine, par une argumentation rigoureuse. L'érudition de l'auteur ne nous fait grâce d'aucun détail.

(5) Voici le résumé des chap. III-VI du livre I[er] des *Instituta* : Junilius

proprement dit : ce sont, répétons-le, Job, le Cantique, I et II Paralipomènes, Esdras, épître de Jacques, et les quatre épîtres catholiques (2 Pierre, 2 et 3 Jean, Jude). Il est évident, d'après les raisons invoquées plus haut, que cette concordance n'était pas limitée à quelques livres, mais s'étendait à tout le Canon : par conséquent nous pouvons supposer, nous basant sur le texte de Junilius, que Théodore rejetait aussi Néhémie, Esther, Tobie, Judith, le livre de la Sapience, l'Apocalypse, ou, du moins, les mettait au second plan, tandis qu'il comptait sans doute parmi les livres canoniques le livre de Sirach, dont l'autorité était grande.

Ce rejet toutefois n'était pas absolu, et il est probable que Théodore avait établi des degrés divers de canonicité (c'est à quoi correspondent sans doute les trois catégories de Junilius). Il devait aussi cataloguer les livres de la Bible selon leur contenu (livres historiques, prophétiques, didactiques, sans compter une quatrième classe, puisqu'il ne range le Cantique dans aucune des trois précédentes) (1). Nous savons enfin qu'il distinguait dans l'inspiration des auteurs sacrés l'esprit de prophétie et l'esprit de sagesse (2). Ce n'est pas toutefois à cette différence qu'il devait s'en tenir pour juger de la canonicité, puisque, d'une part, il ne trouvait dans les Proverbes et l'Ecclé-

divise les livres de la Bible en quatre classes, d'après les sujets traités : *historia*, *prophetia*, *proverbialis species*, *simplex doctrina*, puis, les considérant au point de vue de leur valeur propre, il établit trois degrés : *quaedam perfectae auctoritatis*, *quaedam mediae*, *quaedam nullius*. Les livres du second degré sont introduits par la formule : *adjungunt plures*. Les livres sont ainsi répartis dans son Canon :

1° *Historia :* Genèse, Exode, Lévitique, Nombres, Deutéronome, Josué, Juges, Ruth, Rois (1, 2, 3, 4), Evangiles (4), Actes (*perfectae auctoritatis*). — Paralipomènes (1, 2), Job, Tobie, Esdras, Judith, Esther (*mediae auctor.*).

2° *Prophetia :* Psaumes, 12 prophètes, Esaïe, Jérémie, Ezéchiel, Daniel (*perfect. auctor.*). — Apocalypse (*mediae auctor.*).

3° *Proverbialis species :* Proverbes, livre de Sirach (*perfect. auctor.*). — Cantique et livre de la Sagesse (*mediae auctor.*).

4° *Simplex doctrina :* Ecclésiaste, 14 épîtres de Paul, 1 Pierre, 1 Jean (*perfect. auctor.*). — Epître de Jacques, de Pierre (II), de Jean (II, III), de Jude (*mediae auctor.*). — Les livres *nullius auctoritatis* ne sont pas mentionnés par Junilius.

(1) « Quoniam neque secundum propheticam speciem exposita sunt, neque secundum historiarum traditionem, sicut scriptura regnorum, neque demonstrativa admonitione studii utuntur... » (Conc. V Const., col. IV).

(2) Cf. p. 62, n. 3.

siaste que l'esprit de sagesse, et que pourtant ces livres étaient placés parmi les livres *perfectae auctoritatis* dans le Canon de Junilius.

Quant aux raisons pour lesquelles Théodore ne recevait pas les livres que nous avons cités, d'aprés Junilius, nous les ignorons. Il est pourtant probable que les Paralipomènes, Esdras, Néhémie et Esther furent exclus par lui pour des motifs d'ordre historique. L'exclusion de Tobie, Judith, la Sapience, n'a rien qui doive nous surprendre. L'Apocalypse était, en général, écartée par les Orientaux, ainsi que les quatre épîtres catholiques qui furent très tard admises dans le Canon. Seul, le rejet de l'épître de Jacques, qui se trouvait pourtant dans le Canon de l'Eglise Syrienne, nous paraît inexplicable : ce fut sans doute le jugement défavorable porté sur elle par Théodore qui la fit repousser par l'école de Nisibe (1).

Tels sont les résultats les plus frappants de la méthode exégétique de Théodore (2). Ses prédécesseurs n'avaient eu ni son indépendance ni sa hardiesse. Ses disciples ne l'ont pas suivi dans cette voie. Il nous apparaît donc comme le représentant le plus parfait de l'esprit d'Antioche, et nous montre, par les résultats auxquels il arrive, la valeur de cette méthode historique qui a émancipé l'exégèse et l'a en partie délivrée des obstacles qui entravaient sa marche. En définitive, l'école d'Antioche, c'est lui : en son œuvre s'épanouit la fleur brillante de l'esprit syrien, se condense un effort séculaire. Tout le développement que nous avons signalé aboutit à lui. Il n'est

(1) Cf., pour tous les détails dans lesquels il nous est impossible d'entrer, Kihn, *Theod. u. Jun.*, p. 350-382 (ch. IV : *Der biblische Kanon des Junilius*; ch. V : *Uebereinslimmung des theodorischen u. Junilischen BibelKanons*).

(2) Un seul, l'un des derniers, Cosmas, fut aussi hardi que lui pour les psaumes. Il n'admet (cf. p. 44, n. 5) que les quatre admis par Théodore. Il ne consent pas davantage à partager en deux les prophéties, pour concilier à la fois l'historicité et la messianité : « Οὕτως οὖν ὁ μακάριος Δαυῒδ τοὺς δ' τούτους ψαλμοὺς εἰς τὸν Δεσπότην Χριστὸν καὶ μόνον εἶπεν. Οὐ γὰρ ἐκοινοποίει τὰ τοῦ Δεσπότου Χριστοῦ μετὰ τῶν δούλων. » Il semble même aller plus loin que Théodore, et, dans les textes pris par les apôtres à l'Ancien Testament, ne voit qu'accommodation là où Théodore voyait une vérité supérieure : « Ὅσα δὲ ἕτερα ἐξέλαβον οἱ ἀπόστολοι ἐκ τῶν ψαλμῶν, οὐχ ὡς εἰς ἑαυτὸν (Christ) κυρίως εἰρημένα ἐξέλαβον, ἀλλ' ὡς ἁρμόζοντα τῇ ὑποθέσει » (*Chronogr.*, liv. V, par. 224-227. Migne, *Patr.*, 88).

pas le premier, simplement parce qu'il est à peu près le seul que nous connaissions bien, mais parce qu'il a systématisé une méthode que d'autres avaient déjà entrevue et appliquée accidentellement, parce qu'il en a compris la portée, parce qu'il a su en tirer, hardiment, sans crainte des préjugés qu'il heurtait, les conséquences logiques. Les Nestoriens ne s'étaient pas trompés en voyant en lui l'exégète par excellence de l'école d'Antioche, et la critique moderne ne peut que ratifier ce jugement.

CHAPITRE II.

LA DOGMATIQUE.

Il y a eu deux écoles d'Antioche, unies par la méthode exégétique, séparées par la dogmatique : nous avons montré en Diodore et Théodore de Mopsueste les adversaires implacables d'Arius et d'Eunomius. Mais nous avons dit aussi que, sous des désaccords très réels et à des moments très différents du développement dogmatique, on sentait les mêmes aspirations, la même ardeur dans la recherche et dans l'affirmation de ce qui était humain dans la personne du Christ. C'est cette unité, très visible d'ailleurs pour tout esprit non prévenu, que nous voulons maintenant mettre en lumière, en étudiant successivement, sans toutefois négliger les divergences déjà indiquées entre les deux écoles, la théologie (au sens restreint et strictement étymologique du mot), l'anthropologie et la christologie d'Antioche.

I. — *Théologie.*

L'opposition entre les écoles d'Antioche et d'Alexandrie ne fut pas seulement une opposition de méthode, mais aussi de doctrine. Les conceptions philosophiques elles-mêmes étaient différentes, Alexandrie s'intéressant davantage à la philosophie de Platon, Antioche à la philosophie d'Aristote. Il ne faudrait pas cependant prendre dans un sens absolu une telle distinction : ce serait oublier, par exemple, que les Lucianistes avaient emprunté à Origène sa théorie du Logos, et par Origène remontaient ainsi à Platon. Il n'en est pas moins vrai qu'il y a eu deux tendances dans la pensée chrétienne, inspirées par les doctrines des deux grandes écoles philosophiques de l'antiquité.

De la philosophie platonicienne, Alexandrie a gardé le besoin des concepts généraux, l'amour des spéculations aventureuses et comme l'attraction vers l'infini, mais elle y a aussi puisé une théologie pleine d'élan et d'amour. En conformité avec l'aristotélisme, la théologie d'Antioche sera plus abstraite, plus scientifique, plus rigoureuse; mais l'idée spécifiquement chrétienne fera parfois défaut, et nous serons le plus souvent en présence d'une métaphysique sans flamme et sans expansion.

Et c'est bien ce qui arrive pour la première école d'Antioche. Elle se préoccupe avant tout d'établir l'ἀγεννησία (1) de Dieu, afin de l'opposer ainsi de façon absolue à la création tout entière, au Logos lui-même : Dieu seul peut être Dieu, c'est-à-dire que son essence est incommunicable. Il crée parce qu'il le veut, sans que rien puisse l'y contraindre, et il crée tout du néant (ἐξ οὐκ ὄντων).

C'est là la doctrine centrale des Lucianistes, et il faut reconnaître qu'elle renferme une large part de vérité : il n'était pas inutile d'affirmer l'absoluité et la liberté de Dieu avec d'autant plus d'énergie (2) que la dogmatique semblait la négliger davantage; et cette affirmation obstinée, violente même, n'était pas sans grandeur. Mais à ce système quelque chose d'essentiel manquait, et quelque chose qui était au fond de la théologie d'Alexandrie : la pensée de la rédemption (3). Dans l'affirmation de la divinité du Logos éclatait avec intensité le sentiment religieux. Ce sentiment s'amoindrit à mesure que les Ariens portent atteinte à cette divinité, pour faire place, chez les derniers Lucianistes, au rationalisme le plus complet.

Quant à la seconde école d'Antioche, elle s'est peu inquiétée de métaphysique transcendante. Diodore seul, avec ses vastes connaissances et son esprit encyclopédique, semble s'être complu dans cette étude : il avait, en effet, laissé un certain nombre d'ouvrages philosophiques (4); mais nous ne connaissons de

(1) Cette théorie de l'ἀγεννησία n'est autre, au fond, que le πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον d'Aristote.

(2) Car il n'y a pas seulement dans l'arianisme de brillantes et bruyantes polémiques, mais aussi une conviction profonde et sincère (cf. fragm. de la *Thalia*, ep. Eusebii ad Paul. Tyr. etc.).

(3) Cf. Harnach, Dogmengesch., II, p. 187, 195.

(4) Voici les titres de quelques-uns : « Κατὰ εἱμαρμένης. — Κατὰ Πλάτωνος περὶ Θεοῦ καὶ Θεῶν. — Περὶ προνοίας. — Περὶ Θεοῦ καὶ ὕλης Ἑλληνικῆς πεπλασ-

lui qu'un fragment où l'existence de Dieu est appuyée sur la preuve cosmologique d'Aristote (1). Pour ce qui est de Théodore, il laisse de côté les discussions sur l'essence divine, — suivi en cela par Chrysostome, — et ne s'occupe que des rapports de Dieu avec l'homme : sa théologie est conditionnée par son anthropologie.

Nous n'insisterons donc pas davantage : aussi bien n'est-ce pas sur la doctrine proprement dite de Dieu que se concentre, surtout après Nicée, l'intérêt dogmatique des troisième et quatrième siècles. Il nous suffit d'avoir indiqué l'idée maîtresse qui se trouve à la base de la christologie de Lucien et de ses disciples.

II. — *Anthropologie.*

Ici les Lucianistes ne nous ont rien laissé. Par contre nous trouvons, chez Théodore, un système détaillé, dont ses successeurs ne s'écartent guère, et dont il est indispensable de noter les points essentiels.

L'homme est le centre de la création, telle est la grande idée anthropologique de Théodore. Il la développe à plusieurs reprises, mais en particulier dans le commentaire du chapitre VIII des Romains : Il y a, dit-il, dans la création des créatures visibles et des créatures invisibles. Ce sont là deux parties distinctes, dont l'homme, composé d'un corps visible et d'une âme invisible, est comme le lien (2). Dieu avait créé les puissances invisibles, — et le diable, avant sa chute, était une de ces puissances, — dans l'intérêt de l'homme et pour son service (3). Mais la transgression d'Adam porta le désordre dans la création. Les puissances célestes s'éloignèrent de l'homme

μένης. — Περὶ φύσεως καὶ ὕλης... — Κατὰ Ἀριστοτέλους περὶ σώματος οὐρανίου. — Περὶ τοῦ πῶς ἀεὶ μὲν ὁ δημιουργὸς, οὐκ ἀεὶ δὲ τὰ δημιουργήματα... etc. (Kihn, *Die Bed. der A. S.*, p. 59).

(1) Photius (Migne, *Patr.*, 103), *Bibl.* cod., 223 : « Μήτε ἀγένητον μήτε αὐτόματον νομίζειν τὸν κόσμον, μήτ' αὖ ἀπρονόητον... »

(2) Cf. p. 41, n. 4. *Fragm. Syriaca* (édit. Sachau), p. 5 : « Composuit enim eum ex animâ invisibili, rationali, immortali et corpore visibili, mortali. Illi est similitudo cum naturis invisibilibus, hoc cognatum visibilibus. »

(3) Rom., VIII, v. 19 et suiv. : « Αἱ νοηταὶ φύσεις πρὸς τὸ ἡμῖν ὠφέλιμον... κινοῦσαι. »

avec tristesse ; c'est alors que Dieu, intervenant, leur annonça que le lien serait un jour rétabli : depuis lors, elles s'occupent de nouveau de l'homme, mais attendent impatiemment la fin de cette servitude à laquelle elles se soumettent pour nous...

Il y aura donc un rétablissement final. Et, en effet, toute la destinée de l'homme tient entre son état présent et son état futur; il passe d'un de ces états à l'autre par la résurrection des morts (1). En ce monde, l'homme a en partage la mort et la mutabilité; plus tard il deviendra immuable et immortel, comme Christ : il le deviendra par la lutte, par l'effort incessant, surtout par le principe de vie que Christ communique. Ainsi, mort et immortalité sont les deux pôles de l'être physique et moral.

Mais d'où vient la mort? Est-elle, selon l'opinion traditionnelle, une conséquence du péché ? Nullement. La mort est chose absolument naturelle, inhérente à la constitution même de l'homme. Théodore accumule ici les citations et les preuves (2). Entre le péché et la mort, il y a succession, il n'y a pas rapport de cause à effet. L'homme a été créé mortel; sans cela Dieu aurait-il créé un homme et une femme, de façon à perpétuer une espèce dont les individus auraient été immortels ? C'est de toute éternité que Dieu avait décidé de placer l'homme sous le joug de la mort, pour lui donner ensuite la joie (3) de l'immortalité. L'instant où Dieu dit à l'homme : Vous mourrez de mort! n'est pas l'instant où la mort est entrée dans le monde, mais simplement celui où l'homme a appris de Dieu lui-même qu'il était mortel.

La mort n'est donc pas le résultat de la transgression d'Adam. Dans l'hypothèse contraire, pourquoi Hénoch ne serait-il pas passé par la mort ? Pourquoi, d'autre part, Eve et Caïn, les coupables, ne sont-ils morts qu'après Abel, le juste ? Ne serait-ce

(1) *Com. in Jon.* (Préface) : « Ἐν ταύτῃ δή, τῇ παρούσῃ (κατάστασει) λέγω, πρότερον ἡμᾶς γενέσθαι, εἶθ' ὕστερον εἰς ἐκείνην μεταστῆναι διὰ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως. »

(2) Elles se trouvaient réunies sans doute dans son ouvrage contre les défenseurs du péché originel, mais elles sont éparses dans ses Commentaires.

(3) Théod., *Fragm. dogm.*, (Migne, *Patr.*, 66, p. 1000) : « Ab initio hoc deus habuit apud se definitum ut primum quidem mortales fierent, postmodum vero immortalitate gauderent, sic ad utilitatem nostram fieri ipse disponens. »

pas rabaisser Dieu au rang des hommes les plus injustes que d'admettre qu'il punit pour la faute d'un homme tous les hommes? Noé, Abraham, David, Moïse seraient-ils coupables à cause d'Adam? Mais bien plutôt chacun de nous devra rendre compte pour ses fautes (1). En résumé, ce n'est pas parce que nous sommes pécheurs que nous mourons, c'est au contraire parce que nous sommes sujets à la mort que nous sommes entraînés vers le péché (2). Le but de Dieu, en donnant au premier homme un commandement qu'il savait devoir être transgressé, a été de lui montrer sa faiblesse, et de lui faire accepter comme utile, en tant que moyen de délivrance, la mort qui était chose naturelle. C'est parce qu'il prévoyait le péché de l'homme, et pour le débarrasser de ce péché, qu'il l'a destiné à mourir.

L'anthropologie de Théodore, que nous venons d'exposer, ressemble fort, il faut le reconnaître, à l'anthropologie pélagienne. Il n'y eut pas seulement des rapports entre les hommes (3), il y eut des points de contact entre les doctrines : comme Pélage, en effet, Théodore combat le péché originel; si la mort est affaire de nature, le péché est affaire de volonté (4); comme lui, il appuie fortement sur la liberté de l'homme. Il y a cependant entre les deux systèmes une différence importante : Pélage ne se contente pas d'affirmer la liberté, il exalte les forces de l'homme et le croit capable de se sauver luiméme : c'est la suppression de la Rédemption. Théodore, au contraire, est convaincu de la nécessité de cette Rédemption : le Christ n'offre pas seulement un exemple, mais donne un

(1) Cf. Rom., II, 6. Gal., VI, 5. Rom., XIV, 10; Ezéchiel, XVIII, 20 : « Ostendens per haec quod alterum pro altero, juxta quorumdam errorem, Deus omnino non puniat, sed unusquisque pro delictis suis redditurus sit rationem... Sed vir mirabilis (Jérôme, sans doute; Kihn, *Theod. u. Junil.*, p. 43) propter unius peccatum tanto furore commotum arbitratus est Deum ut et illum atrocissimae poenae subderet, et ad universos omnes posteros ejus parem sententiam promulgaret, inter quos quanti justi fuerint, non facile numerare quis poterit. »

(2) Rom., V, 12 : « Μείζονα περὶ τὸ ἁμαρτάνειν ῥοπὴν θνητοὶ γεγονότες ἐσχήκαμεν. » C'est toute la concession que fait Théodore.

(3) Pélage aurait, paraît-il, puisé sa doctrine dans les *Commentaires* de Théodore. D'après Marius Mercator, Cœlestius serait allé s'instruire auprès de Théodore (Khin, *Theod. u. Jun.*, p. 42, 43).

(4) *Fragm. Syr.* (édit. Sachau), p. 10, 11 : « Et haec ambo nos omnes possidemus ut faciamus si volumus et si nolumus non faciamus. »

principe de vie ; c'est lui qui conduit l'homme de la mort à l'immortalité, ayant lui-même vaincu la mort (1).

La doctrine de Chrysostome et de Théodoret est, avec un peu moins de hardiesse, la doctrine même de Théodore (2). Pour eux aussi l'homme est libre ; le mal est dans la volonté ; il n'y a pas de péché originel. Toutefois le péché d'Adam a laissé la nature humaine moins résistante, plus faible ; il a frayé une route facile à suivre (3). Quant à la mort, elle est bien le salaire du péché, mais du péché individuel (4) : dans la pensée de Dieu l'homme devait être immortel, s'il n'avait refusé lui-même l'immortalité (5).

Pour résumer en quelques mots l'anthropologie de la seconde école d'Antioche ou plutôt de Théodore, — puisque sa doctrine est la seule qui soit complète et nettement accusée, — nous dirons : le premier homme n'est pas passé, par la chute, d'un état parfait à un état inférieur ; mais au contraire il va progressivement, d'un état inférieur d'enfance et de faiblesse, dans lequel il est soumis à la mort, à un état parfait et définitif.

L'Eglise avait longtemps hésité entre ces deux théories. La seconde était plus conforme à l'esprit grec, qui était porté à considérer l'homme plutôt comme un enfant ignorant que comme un être déchu, et qui ne comprit jamais complètement tout ce qu'avait de tragique le péché ; mais comme elle affaiblissait singulièrement les grandes idées de la chute et de la Rédemption, la conscience religieuse finit par se décider pour la première. Seule l'école d'Antioche conserva son anthropologie scientifique, où l'on sent encore l'influence de la philosophie d'Aristote.

(1) *Fragm. dogm.* (p. 1010) : « Adam... primi et mortalis status exstitit inchoator, ipse secundi et immortalis status iniator. »

(2) Nous avons négligé la théorie de Théodore sur le baptême : elle n'est que la conséquence de sa doctrine du péché. Le baptême ne lave pas le péché héréditaire, il n'est qu'un symbole. Toutefois il a pour les adultes un sens plus complet, et est pour eux un moyen de grâce.

(3) Chrysost., *In Hebr. hom.* 12.

(4) Théodoret, *Rom.*, V, 12 et suiv. : « Οὐ διὰ τὴν τοῦ προπάτορος ἁμαρτίαν, ἀλλὰ διὰ τὴν οἰκείαν ἕκαστος δέχεται τοῦ θανάτου τὸν ὅρον. »

(5) Chrysost., *In 1 Cor. hom.* XVII, 3 : « Καὶ γὰρ ἐξ ἀρχῆς σε ἐβούλετο ἀθάνατον ὁ Θεὸς ποιῆσαι, ἀλλ' οὐκ ἠθέλησας σύ. »

Il serait puéril de nier d'une manière absolue la valeur de la doctrine anthropologique de Théodore. Cette doctrine attire, même de nos jours, bon nombre d'esprits profondément sérieux qui cherchent l'union intime de la science et de la foi. Et cependant elle est, pensons-nous, incomplète et superficielle. Sans doute, on peut croire que la mort physique est la conséquence naturelle de la constitution de l'être humain; mais, devant l'affirmation intime de la conscience, on doit reconnaître que seul le péché a pu donner à la mort ce caractère repoussant et horrible, parce qu'il est lui-même quelque chose d'horrible et de repoussant. Il faut donc, pour arriver à une explication satisfaisante, descendre plus avant, jusque dans les profondeurs sombres d'où la vie religieuse jaillit : sans la chute point de rédemption, et, sans rédemption, le christianisme n'est plus qu'un vain mot.

III. — *Christologie.*

La première école d'Antioche s'est occupée de Dieu, la seconde s'est de plus intéressée à l'homme, mais il est une question qui les a passionnées toutes deux, c'est la question de la divinité du Christ. Celui que les Evangiles appellent Jésus, a-t-il été Dieu, a-t-il été homme? Dans quelle mesure et de quelle manière a-t-il été à la fois l'un et l'autre? Autant de problèmes dont la conscience chrétienne a toujours ardemment poursuivi la solution.

On sait quelle fut la solution arienne : le Logos, uni à l'homme Jésus, était la première des créatures, mais une créature. Il fut un temps où Dieu n'était pas Père, puisqu'il fut un temps où le Fils n'était pas (1). Dieu ne l'a pas engendré de son essence, mais créé (2) par sa volonté; le Fils n'est donc plus qu'un κτίσμα τέλειον, et malgré tous les noms que l'Ecriture lui donne, il est moins fils par nature que par adoption; il conquiert lui-même, pour ainsi dire, sa divinité. Ainsi l'accent est mis d'un côté sur la création du Fils, création qui a lieu avant le temps, mais n'est pas éternelle, et d'autre part sur son développement moral,

(1) Fragm. de la *Thalia* dans Athan., *Or. I c. Arian.*, 5 : « Οὐκ ἀεὶ ὁ Θεὸς πατὴρ ἦν,..... ὕστερον δὲ ἐπιγέγονε πατήρ. »
(2) Cf. Harnack, *Dogmengesch.*, II, p. 196, 197, 210, n. 4.

sur ses luttes, sur le triomphe magnifique auquel l'a conduit son effort constant, immuable vers le bien. C'est au nom du monothéisme strict que les Ariens repoussent la coéternité du Logos ; c'est pour avoir été frappés par les passages des Evangiles où l'on voit le Christ vivre, agir, souffrir en homme, qu'ils ont insisté sur le côté humain de sa nature au point de compromettre sa divinité, car il ne faut pas s'y tromper : dans l'arianisme, comme on l'a très bien dit, la doctrine métaphysique empruntée à Origène se superpose à la doctrine adoptienne, mais ne se mélange point avec elle (1). L'arianisme n'est au fond que l'adoptianisme, sans que la plupart des Ariens s'en soient rendus compte eux-mêmes. Quelques-uns cependant ne craignirent pas d'aller jusqu'aux conséquences extrêmes : nous avons nommé entre autres Paul de Samosate et les Eunomiens. Encore les Eunomiens conservaient-ils le Logos personnel ; mais en élargissant l'abîme qui le séparait du Père, Paul alla plus loin encore, et Jésus ne fut plus pour lui qu'un homme, choisi il est vrai par Dieu d'une manière miraculeuse, et inspiré par le Logos, force impersonnelle de Dieu. Son amour, sa volonté libre, sa persévérance dans le bien, l'ont rapproché de la divinité toujours davantage, jusqu'au moment où elle lui a été acquise par son exaltation et sa glorification. Il a été pour les hommes non un Sauveur mais un modèle.

Paul de Samosate fut, en même temps que le premier, le plus logique des Ariens, car sa doctrine n'était autre que l'arianisme développé. Mais l'hérésie, même incomplète, d'Arius, n'en restait pas moins une dangereuse hérésie. Nous ne nous étonnerons donc pas de la voir si énergiquement combattue par les docteurs orthodoxes. C'étaient en effet deux conceptions diamétralement opposées qui se trouvaient en présence : d'un côté, poussés et soutenus par le sentiment unanime de l'Eglise, les orthodoxes voulaient un Dieu vraiment Dieu, devenu volontairement et temporairement homme ; de l'autre, les Ariens se contentaient d'un homme que son renoncement, son obéissance, son amour, sa sainteté avaient, par la volonté du Père, progressivement élevé au rang de Dieu.

On sait quelle fut l'issue de la lutte. L'arianisme s'atténua,

(1) Cf. Harnack, *Dogmengesch.*, II, p. 217.

se décolora graduellement, tandis que l'orthodoxie sortait victorieuse et consciente d'elle-même des controverses qu'avait soulevées Arius. Il est vrai qu'elle fut défendue par Athanase, et que la puissance de foi de ce grand évêque, son énergie et son héroïsme furent pour beaucoup dans le triomphe de la cause qu'il représentait. Mais avec lui combattait, on peut le dire, la conscience chrétienne avide de certitudes et d'affirmations catégoriques.

Toutefois, la difficulté n'était pas encore résolue. La pleine divinité du Logos une fois admise, il s'agissait de savoir comment cette divinité avait pu s'unir à l'humanité dans la personne du Christ. Sur ce point, les orthodoxes maintenaient énergiquement l'union de la pleine divinité et de la parfaite humanité, sans essayer de l'expliquer. Le Christ avait été vraiment homme et vraiment Dieu, il était le λόγος σαρκωθείς ; l'incarnation était une ἐνανθρώπησις. Mais on pouvait leur objecter, — ce que fit Apollinaire, — qu'en établissant ainsi deux natures parfaites, ils établissaient deux fils. Et d'autre part on pouvait craindre que la divinité, en vertu même de la puissance et du rayonnement de sa nature, ne finit par fondre en elle et absorber l'humanité. En fait, et malgré les efforts qu'ils firent pour éviter cet écueil, le Christ était pour eux plutôt Dieu qu'homme.

Les Lucianistes, nous l'avons vu, atténuaient au contraire la divinité au profit de l'humanité. Ou bien le Logos s'était uni à une chair humaine (1), sans plus, prenant sa part des douleurs, des souffrances de cette chair, les éprouvant réellement et se trouvant aussi rabaissé par elles au niveau de l'humanité, ou bien le Christ était simplement, pour les plus avancés et les plus logiques, un homme inspiré de l'esprit de Dieu, un ἄνθροπος ἔνθεος.

Ainsi, dans les deux cas, l'union se faisait ; mais c'était, en définitive, au détriment soit de la nature humaine, soit de la nature divine.

Apollinaire (2) fit pour la théorie orthodoxe ce qu'Eunomius

(1) Symb. d'Eudoxius de Constantinople (Caspari, *Quellen*, IV, p. 176 : « Πιστεύομεν... εἰς ἕνα κύριον... σαρκωθέντα, οὐκ ἐνανθρωπήσαντα ; οὔτε γὰρ ψυχὴν ἀνθρώπινην ἀνείληφεν, ἀλλὰ σὰρξ γέγονεν. » Cf. Epiphane, *Ancor.*, XXXIII (Migne, *Patr.*, 43).

(2) Comme Cyrille d'Alexandrie (cf. p. 45, n. 3), Apollinaire fut de l'école d'Antioche pour sa méthode exégétique. (Cf. notre thèse latine : *De Apollinarii Laodiceni doctrinâ christologicâ.*)

avait fait pour la doctrine arienne, et en tira avec une précision rigoureuse les conséquences extrêmes que les orthodoxes eux-mêmes avaient jusque là voilées ou ne s'étaient pas avouées. Pour lui, en effet, il y a moins deux natures en Christ qu'une personnalité divine à côté d'une nature humaine incomplète : le Logos a pris la σάρξ et la ψυχή d'un homme, mais lui-même tient la place du νοῦς humain. Ce système avait évidemment le grand mérite d'être net ; mais non content de compromettre cette pleine humanité que les orthodoxes, contre la logique de leur théorie, avaient toujours énergiquement maintenue ; il la sacrifiait, en fait, complètement : aussi Appollinaire fut-il abandonné par ses amis et déclaré hérétique, tandis que, dans le camp adverse, il était attaqué par les hommes de la seconde école d'Antioche.

Ceux-ci se trouvèrent en effet en face de deux ennemis : les Apollinaristes et les Ariens, les premiers voulant, pour que l'union fût complète, faire rentrer l'humanité dans la divinité, les seconds ayant pensé et agi en sens contraire. Quant à eux, ils voulaient maintenir les deux natures dans leur intégrité, tout en affirmant l'union. Déjà Eustathius les avait précédés dans cette voie : il s'était servi, pour exprimer les rapports du Logos et de la nature humaine, d'une image que les docteurs de la seconde école s'approprièrent : le Logos, disait-il, a habité dans l'homme comme dans un temple (1), mais ne se confond pas avec lui : c'est l'homme (2), et non le Logos qui a été faible, ou tenté, qui a pleuré et souffert ; c'est l'homme et non le Logos qui est né de la vierge Marie, qui est mort, qui est ressuscité, qui a été fait le Seigneur de gloire (3)... Dans ces quelques formules est contenue toute la christologie de la seconde école d'Antioche ; Diodore et Théodore n'auront qu'à les développer.

Théodore distingue très nettement les deux natures. A ceux

(1) Fabricius, *Bibl. græc.*, VIII, p. 138: « ὁ Λόγος... τὸν ἄνθρωπον ναουργήσας... »

(2) L'homme est donc un homme complet ; Fabricius, *Bibl. græc.*, VIII, p. 145 : « l'âme de Jésus fut λογικὴ (la σάρξ et la ψυχὴ λογική correspondaient à la division trichotomique : σάρξ, ψυχή, νοῦς) καὶ ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων ὁμοούσιος, ὥσπερ καὶ ἡ σὰρξ ὁμοούσιος τῇ τῶν ἀνθρώπων σαρκὶ τυγχάνει... »

(3) Fabricius, *Bibl. græc.*, VIII, p. 138, 140, 142 : « Ἀλλὰ (p. 143) πάσχει ὁ νεώς, ἡ δὲ ἀκηλίδωτος οὐσία παντάπασιν ἄχραντος τὴν ἄξιαν καθέστηκεν... » Nous trouvons la même conception, mais moins détaillée, dans les fragments d'Eusèbe d'Emèse (Théodoret, *Dial. III*, passim).

qui l'engagent à ne point séparer l'homme du Dieu, il répond que la nature humaine ne doit ni ne peut être confondue avec la nature divine (1). Il n'y a point « *confusio* » entre elles, mais simplement « *adunatio* » (2); la dualité des natures n'est pourtant pas un obstacle à l'unité de la personne (3). Quant à Apollinaire, dont la doctrine lui paraît une folie, il lui reproche amèrement d'avoir dit que la Vierge a donné naissance à un Dieu, et d'avoir confondu le temple avec celui qui l'habite. Enfin il s'indigne contre le blâme qu'on lui a adressé d'exalter la nature humaine du Christ au détriment de sa nature divine, d'être un *hominicola :* la haine dont l'ont poursuivi les hérétiques marque bien la fausseté d'une telle accusation (4).

En résumé, Théodore maintient la distinction des deux natures, contre les Alexandrins qui aboutissaient à la confusion; il revendique contre Apollinaire la pleine humanité, mais se défend de nier la divinité du Logos. L'incarnation, pour lui, n'est pas une ἐνανθρώπησις, mais une ἐνοίκησις, et l'on sent combien cette distinction est essentielle : ce n'est plus Dieu fait homme, c'est Dieu habitant en l'homme.

Mais s'il en est ainsi, pouvait-on objecter à Théodore, Dieu a habité en Jésus au même titre qu'il a habité en certains hommes, prophètes, apôtres, justes, et Jésus n'est plus que l'ἄνθρωπος ἔνθεος de Paul de Samosate ou d'Eunomius! Et Théodore était bien forcé d'avouer qu'en définitive il n'y avait là qu'une différence de degré (5). Sa divinité mise à part, Jésus

(1) « Sed mei fratres... dicunt mihi : non separa hominem et Deum, sed unum eumdemque dic hominem... Si dicam connaturalem Deo, dico quomodo homo et Deus unum est? Numquid una natura hominis et Dei, Domini et servi, Factoris et facturae? Homo homini consubstantialis est, Deus autem Deo... Quomodo igitur homo et Deus unum per unitatem esse potest, qui salvificat et salvificatur, qui ante saecula est et qui ex Mariâ apparuit? » Conc. V Const. (Mansi, IX, col. IV, 40.)

(2) Facund. Herm., *Pro defens. tr. capit.*, IX, 3 (cf. fragments du *De Incarnatione* de Théodore).

(3) « Maneat enim et naturarum ratio inconfusa, et indivisa cognoscatur esse persona. »

(4) Fragm. du *De Incarnatione* (Migne, *Patr.*, 66, p. 970, 971) : « Sed hoc jam apertum mendacium est... Nos enim haec dicere, id est Unigeniti negare divinitatem, summae furiae esse arbitramur, aut quid jam restat cur ab haereticis separemur? Cujus rei gratia et tales et tantas persecutiones sustinemus? Aut quis ignorat semper adversum nos ab haereticis bellum agi? »

(5) *Fragm. Dogm.* (Migne, p. 985) : « Ἀλλ' ἰδοῦ καὶ Υἱὸς εἴρηται ἐν τῇ θείᾳ

est fils de Dieu au même titre que les autres hommes. Pourtant ce qui le distingue absolument du reste de l'humanité, c'est que l'ἐνοίκησις s'est faite en lui ὡς ἐν υἱῷ (1) : l'homme a été comme saisi par le Logos, qui s'est uni à lui lors de la conception miraculeuse ; et cette union, arrêtée de toute éternité dans le plan divin (2), a reçu une éclatante consécration au moment de son baptême, en ce jour où le don de l'υἱοθεσία lui a été fait (3). Dès lors, il a participé d'une manière toujours plus complète à cette gloire dont le Logos jouit par nature. Cela ne l'a point empêché de porter en lui toutes les marques distinctives de l'humanité (4) : il a eu faim, il a eu soif, il a frémi de crainte, il a été tenté, il aurait pu être attiré vers le mal si son union avec le Logos, plus indissoluble chaque jour, ne lui avait donné une force extraordinaire, n'avait affermi sa volonté, n'avait fini par le rendre immuable dans le bien (5). Mais, à part le péché, il fut si complètement homme, que ses disciples eux-mêmes ne reconnurent en lui un Dieu qu'après avoir reçu, à la Pentecôte, le don de l'Esprit (6). Par conséquent, on peut dire de Marie qu'elle a été à la fois ἀνθρωποτόκος et θεοτόκος, puisque c'est bien un homme qu'elle a mis au monde et puisque cet homme a été intimement uni à un Dieu.

C'est sur ce mot θεοτόκος que s'ouvrit la controverse nesto-

Γραφῇ κατ' αὐτὸ τῆς θεότητος ὑπεξῃρημένης τοῖς λοιποῖς ἀνθρώποις συντεταγμένος » (Cf. *Com. in Hebr.*, IX. 10).

(1) Migne, p. 976 : « Τί δὲ ἐστι τὸ ὡς ἐν υἱῷ; ὥστε ἐνοικήσας, ὅλον μὲν ἑαυτῷ τὸν λαμβανόμενον ἥνωσεν, παρεσκεύασε δὲ αὐτὸν συμμετασχεῖν αὐτῷ πάσης τῆς τιμῆς ἧς αὐτὸς ὁ ἐνοικῶν Υἱὸς ὢν φύσει μετέχει. »

(2) Migne, p. 980 : « Ἥνωτο μὲν γὰρ ἐξ ἀρχῆς τῷ Θεῷ ὁ ληφθεὶς κατὰ πρόγνωσιν, ἐν αὐτῇ τῇ διαπλάσει τῆς μήτρας τὴν καταρχὴν τῆς ἑνώσεως δεξάμενος. »

(3) Ces paroles : « Tu es mon fils bien-aimé, » s'adressaient à l'homme, non au Logos : « qui enim dixit : Hic est Filius... significavit quod apertè ad comparationem hoc dicit aliorum filiorum qui nec dilecti ei sunt, nec placere nimis potuerunt ei » Conc. V Const. (Mansi, IX, col. IV, 40).

(4) Migne, p. 977 : « Οὕτω γοῦν πρὸ μὲν τοῦ σταυροῦ καὶ πεινῶντα ὁρῶμεν, καὶ διψῶντα γνωρίζομεν, καὶ δειλιῶντα μανθάνομεν, καὶ ἀγνοοῦντα εὑρίσκομεν... »

(5) Migne, p. 992 : « Πλέον γὰρ ὠχλεῖτο ὁ Κύριος καὶ ἠγωνίζετο πρὸς τὰ ψυχικὰ πάθη... τῆς θεότητος δηλαδὴ μεσιτευούσης καὶ βοηθούσης αὐτῷ πρὸς τὴν κατόρθωσιν, »

(6) Facundus Herm. *Pro defens. tr.*, *cap.*, IX, 2 : « Quod enim in illo latebat omnibus erat incredibile priore tempore ; sed ex magnitudine eorum quae circa illum agebantur , et novitate miraculorum... et ex gratia Sancti Spiritus qui super apostolos venit , intellectus est postea et creditus verus Deus, essentialiter exstans Filius verus Dei aeterni. »

rienne, du vivant même de Théodore, mais surtout après sa mort. Les orthodoxes n'avaient pu admettre la théorie de l'école d'Antioche; tandis que cette école insistait, avec Théodore, puis avec Théodoret et Nestorius, sur la séparation des natures, ils mettaient l'accent sur l'union, sur l'ἕνωσις φυσική : pour eux, le Verbe avait été fait chair, avait réellement souffert, avait été crucifié, était mort (1); en principe, ils reconnaissaient encore deux natures ; en réalité, il n'en conservaient qu'une seule.

On sait quelles furent les péripéties de la lutte et comment on aboutit à la formule équivoque du concile de Chalcédoine, juxtaposant et amalgamant les doctrines contraires. Nous n'avons pas à revenir sur ces discussions ; il nous suffit d'avoir indiqué les principes essentiels de la christologie de la seconde école d'Antioche. Cette christologie affirme la distinction des natures dans un intérêt moral, tandis que la christologie des Alexandrins affirmait l'union dans un intérêt religieux. Un Dieu fait chair, devenu homme sans cesser d'être Dieu, correspondait mieux aux besoins de la conscience; un Dieu habitant dans l'homme, et laissant à l'homme la liberté et la responsabilité de son développement, correspondait mieux aux besoins de la raison. L'école d'Antioche sentait très profondément qu'affaiblir l'humanité du Christ c'était porter atteinte à sa réalité. Il lui semblait nécessaire de voir en Jésus un homme comme les autres, soumis aux mêmes infirmités, exposé aux mêmes tentations, arrivé, grâce à son union mystérieuse avec le Logos, à la perfection dans le bien ; elle voulait que les hommes fussent sauvés par un homme. Et cela ne l'empêchait pas d'affirmer qu'en cet homme avait habité, dans une union complète mais sans confusion d'aucune sorte, la plénitude de la divinité.

On le voit, ce ne sont là ni les tendances ni les principes d'une école rationaliste : Diodore, Théodore se croyaient donc très sincèrement orthodoxes, et on le crut longtemps après eux ; et cependant ils se rapprochaient, sans s'en douter, des Lucianistes et des Ariens. Certes, leur affirmation si tenace, si ardente de la pleine humanité du Christ était vraie, et sera toujours précieuse à retenir pour qui voudra conserver, dans toute

(1) Cyrille, 12e anathème (Migne, *Patr.*, 76) : « Εἴ τὶς οὐχ ὁμολογεῖ τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον παθόντα σαρκὶ, καὶ ἐσταυρωμένον σαρκὶ, καὶ θανάτου γευσάμενον σαρκί... »

sa réalité poignante, le grand drame de la Rédemption. Un Dieu qui souffre, qui est crucifié et qui meurt, ne souffre pas, n'est pas crucifié, ne meurt pas sérieusement, et une orthodoxie qui s'écarterait, à ce point de vue, de la conception de Théodore, ne serait pas dans la vérité : or, l'orthodoxie Alexandrine, malgré ses efforts réitérés, était fatalement conduite à faire le sacrifice de l'humanité, sinon en théorie, du moins en fait.

Mais, d'autre part, la séparation des deux natures rendait la divinité insaisissable et comme lointaine. Qu'était-ce, en effet, que ce Dieu qui, dans un pauvre corps d'homme, découragé, souffrant, angoissé, gardait sa sérénité impassible, qu'était-ce, sinon un étranger, dans ce temple qu'il habitait? L'union ne devenait-elle pas problématique, illusoire? De là à écarter ce Dieu tout à fait, et à ne plus voir que l'homme, c'est-à-dire de l'orthodoxie de Théodore au rationalisme d'Eunomius, il n'y avait qu'un pas. Les adversaires de la seconde école le comprirent : cela ne justifie pas, mais explique la persévérance de leur haine. Dans cette lutte gigantesque qui dura plus de deux siècles, ce n'étaient pas seulement des hommes qui étaient engagés, Arius ou Athanase, Apollinaire ou Théodore, Cyrille ou Nestorius, c'étaient l'humanité et la divinité du Christ qui étaient en cause. Par sa méthode historique, par sa recherche attentive du côté humain qui fut le résultat de cette méthode, l'école d'Antioche a laissé une trace durable, a fait œuvre utile, a détruit bien des erreurs et jeté les germes de précieuses vérités. Mais on ne peut nier qu'elle n'ait, en une certaine mesure, compromis la divinité du Sauveur. De là les anathèmes que les orthodoxes ne lui ont pas ménagés. On doit cependant dire, pour son excuse, qu'elle a loyalement essayé, tout en l'abordant trop exclusivement par une de ses faces, de saisir le mystère des mystères. A notre époque, où les mêmes problèmes, qu'agitaient les consciences chrétiennes des premiers siècles, se sont posés, où les mêmes luttes se sont produites, aboutissant parfois aux mêmes erreurs, devons-nous lui en vouloir, si son entreprise n'a pas réussi?

CONCLUSION.

Dans l'étude qui précède, nous avons essayé d'analyser les caractères essentiels de l'école d'Antioche, de montrer, au milieu de bien des inconséquences et des erreurs de détail, les idées originales et vraiment durables qui avaient été émises, de dégager enfin le principe de la méthode exégétique nouvelle que les représentants d'Antioche opposèrent à la méthode allégorique d'Alexandrie. Si notre école ne nous a pas offert, au premier abord, cet ensemble harmonieux et parfaitement coordonné que présente, au regard de l'historien, l'école rivale, nous avons vu cependant combien était solide le lien qui unissait, malgré la diversité de certaines conceptions dogmatiques, les hommes, si différents d'ailleurs par le caractère et par le talent, dont nous avons esquissé l'histoire, les disciples de Lucien et les disciples de Théodore. Et l'esprit syrien nous est alors apparu, dans son originalité remarquable, net, précis, porté d'instinct vers le fait, le raisonnement rigoureux, la méthode exacte, inspirant des exégètes dont quelques-uns furent des savants, au sens moderne du mot, dont presque tous furent des dialecticiens consommés. C'est grâce à lui que les droits de l'histoire, méconnus jusque-là, ont été rétablis, par lui que la compréhension de l'Ecriture s'est faite plus nette, par lui qu'a été battue en brèche, en pratique sinon toujours en théorie, la doctrine de l'inspiration littérale, par lui enfin qu'en exégèse, l'humanité de la Bible, en dogmatique, l'humanité du Christ, ont été pleinement mises en lumière. Et par conséquent c'est à l'école d'Antioche, héritière de cet es-

prit, que revient l'honneur d'avoir jeté les premiers fondements de l'exégèse scientifique. Il serait donc injuste de contester son importance, ou de la diminuer au profit de l'école d'Alexandrie.

A vrai dire, toutes deux sont également importantes, car elles ne sont pas seulement des apparitions historiques qu'il peut être curieux ou intéressant de faire revivre; leur étude offre, au contraire, un intérêt général et permanent : les écoles ont disparu; les formules dogmatiques pour lesquelles elles se sont passionnées durant des siècles, ont vieilli, du moins en une certaine mesure; les grandes voix d'un Origène ou d'un Théodore se sont tues depuis longtemps; mais leur esprit est resté. L'esprit d'Antioche ne se retrouve-t-il pas, avec son amour de l'exactitude, sa compréhension de l'histoire, sa critique souvent heureuse, audacieuse parfois, dans telle école contemporaine, dans l'enseignement de tel ou tel maître? Et, dans son effort constant pour délimiter la part d'humanité que contient le document de la révélation de Dieu, ou la personne en qui cette révélation s'est incarnée, n'est-ce pas lui qui heurte et froisse encore l'esprit d'Alexandrie, cet esprit plus religieux que scientifique, dont le grand, pour ne pas dire l'unique souci, est toujours, qu'il s'agisse de l'Ecriture ou du Christ, de conserver jalousement la place prépondérante à l'élément divin? Si l'on voulait refaire, à ce point de vue, l'histoire de la pensée chrétienne, il serait facile de montrer que la multiplicité des conceptions particulières, méthodes ou doctrines, se ramène à ces deux types généraux, tantôt nettement opposés, tantôt mélangés dans des proportions variables.

Tout en présentant l'attrait, très grand, d'une reconstruction historique, notre sujet se trouve donc être singulièrement moderne et même actuel. Il n'est, par conséquent, pas inutile de rappeler, en guise de conclusion, les quelques grands principes que l'école d'Antioche a formulés, principes bien vieux, sans doute, mais dont il nous semble que notre époque pourrait encore profiter.

L'école d'Antioche, comme d'ailleurs l'école d'Alexandrie, partait de la Bible, document authentique de la révélation de Dieu. Et pourtant, tout en maintenant, en principe, la théorie de l'inspiration littérale, elle l'a, en fait, singulièrement res-

treinte et diminuée : nous en avons eu des preuves nombreuses. Inconséquence si l'on veut, — quoiqu'on puisse très facilement l'expliquer par la coexistence des traditions anciennes et de l'esprit nouveau — en tous cas, inconséquence heureuse qui a sauvé la science exégétique de la ruine certaine que la méthode allégorique lui préparait. Sans doute, les Alexandrins partaient, au fond, d'une idée juste, et se rendaient compte, quoique de manière confuse, qu'il fallait non seulement expliquer l'Ecriture, mais la transposer, c'est-à-dire utiliser pour les hommes de leur époque et adapter à leur usage l'histoire du peuple de Dieu, les écrits des auteurs sacrés. Dès lors, ils auraient dû, semble-t-il, aboutir à la méthode d'interprétation historique, par laquelle devait être fait le départ, dans l'Ecriture, entre ce qui est contingent, relatif, humain, et ce qui est permanent, universel, divin. Mais, d'autre part, en faisant de Dieu l'auteur responsable de tous les mots du texte biblique, ils s'interdisaient la seule solution qui fût logique ; car ce texte prenait à leurs yeux un tel caractère d'absoluité que la mise au point n'était plus possible, et que l'allégorie devenait indispensable. L'allégorie était encore une manière de transposition, mais une transposition loin de l'histoire, loin de la réalité, dans les nuages. L'école d'Antioche entrevit l'erreur et pressentit le danger ; d'instinct, elle se rapprocha de l'histoire, et fit pour l'exégèse ce que Socrate avait fait pour la philosophie : elle la ramena du ciel sur la terre. C'est ce qui nous explique pourquoi non seulement les disciples de Lucien, que leurs opinions dogmatiques avaient jetés dans la mêlée, mais même les Eustathius, les Diodore, les Théodore, les Polychronius furent les ennemis des Alexandrins, pourquoi chacun d'eux sapait dans ses bases cette théorie de l'inspiration littérale qu'avaient échafaudée leurs adversaires, et niait souvent la chose tout en conservant le mot.

Aujourd'hui comme autrefois, la science biblique doit partir de la foi à la Bible ; car, si elle n'est point convaincue qu'elle a devant elle le livre qui renferme la révélation de Dieu, si elle ne pose point cet à priori nécessaire, tout son travail sera vain ; un exégète incrédule, quel que soit d'ailleurs son talent, restera toujours un déplorable exégète. Ici, le doute méthodique n'est pas permis ; et ne pas croire, même provisoirement, c'est volon-

tairement se condamner à ne pas comprendre. Il faut débuter par un acte de foi.

Mais cela fait, la science biblique doit marcher hardiment dans la voie qu'Antioche a frayée. Tout d'abord, elle doit écarter absolument l'inspiration littérale. Elle l'a déjà fait, et, malgré les apparences, elle doit le faire encore. Car cette théorie a peut-être plus de défenseurs ou de partisans qu'on ne le croit. N'était-ce pas dans ce siècle que des chrétiens, d'ailleurs éminents, la soutenaient? Et combien qui reviennent, timidement, inconsciemment même, à cette croyance qu'ils n'osent plus ouvertement avouer ! Combien qui, pratiquement sinon théoriquement, attribuent aux divers livres de la Bible la même valeur, les citent indifféremment à l'appui de leurs assertions, et attachent autant d'importance à un texte des Proverbes qu'à une parole de l'Evangile !

Et ceux-là font encore partie de l'élite. Quant à la foule, elle reste obstinément attachée à la lettre de l'Ecriture, qui est bien toujours, pour elle, le livre au sens mystérieux. Ce sens, on le demande parfois au pasteur qui hésite, partagé entre le devoir d'ouvrir enfin les yeux des fidèles et le scrupule de scandaliser les faibles. Ainsi les malentendus s'accumulent, et le désaccord latent s'accentue entre les chrétiens et les théologiens.

Que faire, sinon en finir décidément avec cette théorie, toujours aussi dangereuse, qui transforme l'Ecriture en un grimoire où l'on cherche les yeux fermés et d'où l'on retire au hasard, sans aucune intelligence du texte, tel passage ou tel chapitre ? Tâche délicate, sans doute, mais nécessaire, qu'il importe d'accomplir avec prudence, mais sans retard. Et cette tâche revient à l'éducateur religieux de la masse, au pasteur. Ce ne sont pas seulement les théologiens dans leurs assemblées, c'est lui qui, devant et pour les fidèles, doit étudier et expliquer la Bible à la lumière de l'histoire, signaler les caractères divers des divers livres, montrer qu'il y a plusieurs degrés d'inspiration, comme il y a une révélation progressive de Dieu, traduire enfin, pour l'intelligence et la conscience modernes, le langage et les expériences religieuses des hommes des anciens temps. A une telle étude, faite avec ferveur et loyauté, l'Ecriture a tout à gagner, rien à perdre ; car la clarté

plus grande, la compréhension plus intime conduiront au respect plus profond, à l'autorité plus évidente. Précisément parce que nous aimons et vénérons notre Bible, parce que nous sommes chrétiens et protestants, soyons donc de l'école d'Antioche.

Soyons-le encore par notre attachement à la méthode scientifique. Puisque l'Ecriture reste la révélation de Dieu, mais une révélation traduite par des hommes ; puisque ces hommes, bien que mis à part du fait d'une incontestable vocation et éclairés par l'inspiration divine, ont toutefois les idées, les préjugés, parfois les erreurs de leur race et de leur milieu; puisqu'ils diffèrent les uns des autres par les origines, l'éducation, la tournure d'esprit, le caractère, reconnaissons très franchement à la science le droit de rechercher les influences subies, de contrôler, et, si c'est nécessaire, de corriger les données de la tradition, d'appliquer aux livres sacrés la méthode historique dans toute sa rigueur. Je sais que bien des chrétiens s'effrayent de ce qu'ils considèrent comme une impiété. Mais quand donc comprendront-ils que l'exégèse biblique n'est pas un terrain réservé où la science n'entre pas, où l'investigation minutieuse ne doit pas être appliquée, que cette sorte de privilège dont ils voudraient inconsidérément l'assurer fait sa faiblesse, non sa force, et que la traiter ainsi, ce n'est pas la servir, mais la trahir? Sans doute, certaines conclusions peuvent heurter leurs traditions et leurs habitudes. Mais est-ce une raison suffisante pour les écarter avec dédain? Et pourquoi se révolteraient-ils s'il leur est scientifiquement démontré que telle date doit être changée, que l'intégrité de tel livre provoque des doutes, que telle épître est inauthentique? Qu'ils se rassurent, d'ailleurs! car la science, plus modeste à mesure qu'elle prend plus clairement conscience des difficultés de sa tâche, s'écarte toujours plus des hypothèses subversives (1) pour se rapprocher des vieilles affirmations. Et puis, quoi qu'il arrive, ne savons-nous pas que la valeur absolue de l'Ecriture ne saurait être diminuée : Dieu lui-même nous en est garant, qui ne peut vouloir que le docu-

(1) Cf. à ce sujet les conclusions auxquelles arrive un savant qu'on ne peut certes pas dire conservateur (Harnack, *Die Chronolog. der altchrist. Liter. bis auf Eusebius*).

ment authentique de sa révélation se dissolve tout entier et s'en aille par lambeaux sous l'effort d'une critique établie d'après les règles de l'esprit humain, règles qui viennent de Dieu même. Il ne nous a pas donné l'Ecriture pour nous l'arracher. Que la science fasse sa tâche, Il saura bien faire la sienne.

C'est encore ici, nous le savons, un acte de foi; mais, dans cette certitude, nous puisons notre sécurité; et, par elle, nous pouvons, en toute conscience, sans remords comme sans crainte, nous déclarer les disciples fervents de l'exégèse scientifique, de cette exégèse qui ne doit pas dépendre de la dogmatique, mais la diriger, en examinant la valeur des matériaux avec lesquels la dogmatique construira.

Certes, cette prééminence de la dogmatique date de loin; l'école d'Antioche elle-même ne fut pas exempte de l'erreur. Faut-il rappeler, dans les controverses du quatrième siècle, les mêmes textes qui se trouvaient interprétés dans des sens contradictoires, suivant la doctrine que chaque docteur défendait? Il serait facile, à l'heure actuelle, de trouver bien des exemples analogues. Cependant, une telle prééminence est mauvaise. Sans doute, une dogmatique est nécessaire, car le fait sans l'idée, la foi sans la réflexion, la vie sans la doctrine, c'est l'être humain sans muscles, sans vertèbres, c'est-à-dire sans charpente osseuse. Mais la base de la dogmatique, c'est l'Ecriture, c'est-à-dire le fait chrétien et la conception particulière que ce fait a provoquée chez les écrivains sacrés. Si donc l'exégèse, par une étude attentive et impartiale des dates et des textes, en arrive non pas à supprimer le fait en lui-même, — ce qui est certainement impossible, — mais à modifier l'importance et la valeur de tel récit, de tel événement, si, d'autre part, elle vient à discerner chez les auteurs des influences ou des idées qui ne soient pas spécifiquement chrétiennes, il est évident que la dogmatique doit tenir le plus grand compte de ces résultats, doit s'arrêter, non devant les hypothèses, mais devant les certitudes, et doit, sinon bouleverser de fond en comble, du moins remanier loyalement tel ou tel de ses chapitres et transformer certaines de ses conclusions; car elle n'est pas immuable; elle ne forme pas un bloc intangible; rien même ne saurait être plus dangereux pour elle que le système traditionnel du tout ou rien.

Une dogmatique exacte ne peut s'élaborer que sur le fondement d'une exégèse scientifique.

Mais on nous dira : Prenez garde ! En affirmant ainsi, non seulement l'utilité relative, mais l'importance absolue de la méthode scientifique, vous courez le risque d'aller fort loin. Car, enfin, tout s'enchaîne. S'il n'y a plus dans la Bible inspiration au sens ancien, si les conceptions et même les erreurs des hommes sont mêlées à la vérité qui vient de Dieu, c'en est fait de l'autorité souveraine des Ecritures, des bases de la certitude et de la foi. En transformant la Bible en un livre humain, vous la réduisez à n'être plus qu'un temple désaffecté, qu'un sanctuaire vide de Dieu.

Ce reproche serait grave, s'il était mérité ; et ce serait en effet une bien dangereuse méthode, celle qui conduirait ainsi, fatalement, aux négations absolues. Mais c'est précisément cela que nous contestons, car nous sommes, malgré tout, de ceux qui ne peuvent se faire à un conflit insoluble entre l'esprit et le cœur humain, entre la science et la foi, parce qu'un tel conflit ne saurait être dans la pensée de Dieu ; nous nous trouvons en présence de préjugés ou de malentendus, non point de contradictions ; c'est pourquoi nous nous obstinons à livrer sans crainte l'Ecriture à la science.

Evidemment, nous n'allons pas jusqu'à prétendre que toutes les anciennes notions resteront intactes, que toutes les théories traditionnelles seront conservées. Nous n'ignorons pas de plus, — de là pour nous une réelle tristesse, — que des résultats nouveaux pourront porter le trouble et l'angoisse dans certaines âmes qui, dépossédées ainsi de croyances chères, sentiront un instant comme le vertige de l'abîme. Et pourtant nous osons affirmer encore que ces résultats, quels qu'ils puissent être, n'entraînent nécessairement ni la ruine de l'Ecriture, ni le désastre de la foi.

Car il y a, heureusement, dans la Bible plus et mieux que des écrits et des auteurs, que des questions de date et d'authenticité ; il y a une personne vivante, agissante, qui produit en nous cette mystérieuse et profonde impression sans laquelle toutes les preuves, scripturaires ou métaphysiques, paraîtraient vaines ; il y a le Christ, qui nous donne la sensation directe et complète du divin. C'est Lui qui nous demeurerait, à supposer

que la science nous arrachât l'Ecriture; car Il a parlé, et ses paroles, dans le domaine religieux, ont pour nous une valeur absolue; et l'exégèse, même si elle pouvait en contester quelques-unes, ne pourrait les supprimer toutes. Mais, à défaut de ses paroles, nous aurions encore ses actes ; et à défaut de ses actes, il nous resterait, même au milieu de récits qu'on aurait pu prouver légendaires, ce geste, ce regard, ce je ne sais quoi d'indéfinissable, qui entraînait l'adhésion immédiate des disciples et contraignait la foi instantanée de ceux qui ne savaient pourtant rien ni des paroles ni des miracles de Jésus; il resterait cette influence extraordinaire que nous subirions encore et qui servirait de base à notre foi. Qu'est-ce donc lorsque nous avons l'Evangile tout entier qui prolonge et accroît cette sensation première, qui consolide l'impression soudaine, qui communique à notre esprit la conviction de notre cœur, qui nous fait toucher comme du doigt la divinité du Christ, et, par Lui, nous permet de reconquérir l'Ecriture. Car c'est Lui qui nous fait croire à la préexistence affirmée par Jean, à la justification par la foi affirmée par Paul, c'est Lui qui nous donne la valeur exacte de sa vie, de son œuvre, de sa mort, de sa résurrection, et qui, du même coup, nous permet de sonder la profondeur de pensée, disons mieux, d'inspiration qui se trouve chez les écrivains sacrés et la conformité de leur doctrine avec l'enseignement du Maître. Ainsi, la plénitude de son autorité divine se déverse sur l'Ecriture qu'il explique et dont il se porte comme garant. La vérité de la Bible, c'est Lui; sa divinité, avec toutes les conséquences qu'elle implique, pourrait être l'article fondamental de nos dogmatiques.

Sa divinité, mais aussi son humanité que, d'accord avec l'histoire évangélique et la conscience chétienne, il nous faut toujours énergiquement maintenir! Le Christ homme nous est aussi indispensable que le Christ Dieu. Ou plutôt, car nous ne voulons à aucun prix d'une séparation arbitraire, la divinité et l'humanité, unies et concentrées suivant des lois qui nous échappent, en une seule personne, une seule volonté, une seule vie!

Telle est notre conclusion: Elle est bien vieille, et bien peu originale. Mais c'est celle de l'Evangile, des apôtres, des chrétiens ; elle nous suffit. Sans doute, de cette façon, le problème n'est pas résolu, pas plus qu'il ne le fut par les hautes recher-

ches d'un Athanase, d'un Apollinaire, d'un Théodore, et c'est bien à la seule constatation de cette antinomie nécessaire à notre pensée, de ce mystère bienfaisant à notre cœur, qu'en dernière analyse nous sommes réduit.

Une telle étude, pour si imparfaite qu'elle soit, attirera pourtant toujours le penseur chrétien ; elle est elle-même en effet, en dehors de tout résultat, un acte de foi et d'adoration. Voilà pourquoi, grâce au sentiment intime qui les pénétrait, les spéculations des premiers siècles nous apparaissent pleines de grandeur. Voilà pourquoi aussi chaque génération les renouvelle sans se lasser. C'est pour cela que la science, à supposer qu'elle bouleverse nos traditions les plus chères, ne parviendra pas à faire en nous la nuit noire. Car Jésus est là, avec le mystère qui l'enveloppe, mais la certitude dont il est porteur ; et c'est à Lui qu'en toute humilité comme en toute sécurité nous disons avec Pierre : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant. »

TOULOUSE. — IMP. A. CHAUVIN ET FILS, RUE DES SALENQUES. 28.

Philip
L'école exégétique
d'Antioche

160757

JUL 18 1945	RMGrant
JUL 27 1945	
DEC 11 1955	W. L. Moore
DEC 18 1955	5513 W. Montrose
[illegible]	J J Williams
Mar 28 [illegible]	10525 S Rhodes

JUL 18 1945	R M Grant	JUL 27 1945
DEC 11 1957	W. L. Moore	DEC 18 1957
[illegible]	J J Willis	Mar 28 '60

